This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

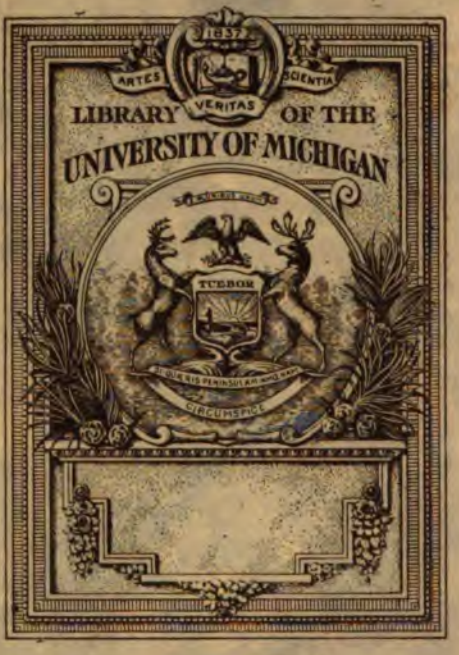
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

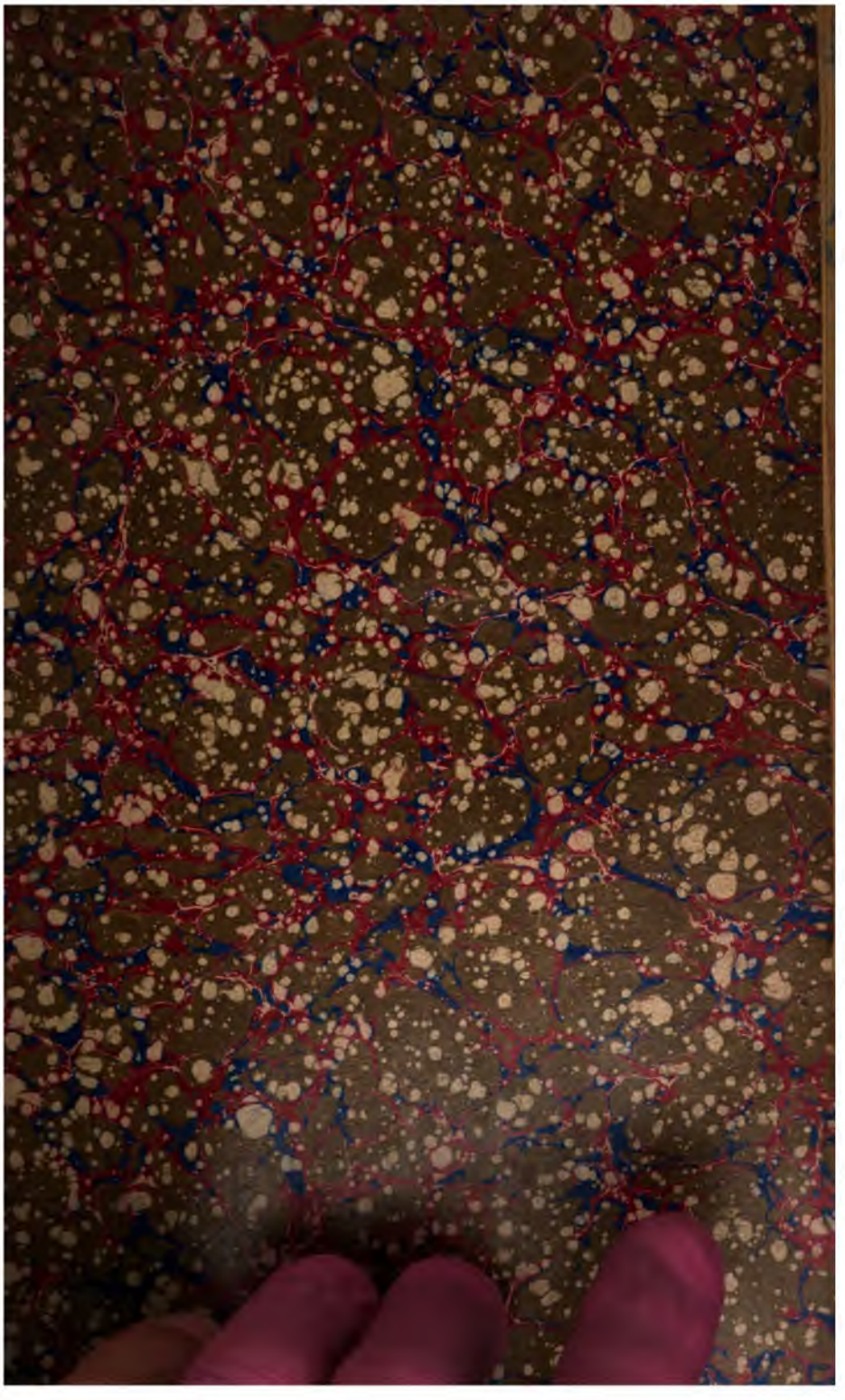
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 822,826


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



BF
623
.S7
1885

Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit.

Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit.

Ueber

das Wesen und die Bedeutung

der

menschlichen Freiheit

und

deren moderne Widersacher.

Von

Hugo Sommer.

Zweite vervollständigte und umgearbeitete Auflage.

Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1885.

Das Recht der Ueberſetzung bleibt vorbehalten.

Vorwort zur ersten Auflage.

Das alte Problem, welches den Gegenstand dieser bereits in den Preußischen Jahrbüchern veröffentlichten Abhandlung bildet, hat durch die geistvollen Untersuchungen Lotze's eine neue Aufklärung erfahren, welche die dessen bisherige Behandlung vielfach verwirrenden Vorurtheile beseitigt und den einfachen Kern der Sache klar und treffend zur Anschauung bringt.

Ich habe in der vorliegenden Schrift versucht, Sinn und Inhalt dieser neuen Aufklärung thunlichst vollständig zu entwickeln.

Erst in ihrem Lichte tritt die wahre Bedeutung des ganzen Problems voll und plastisch heraus. Da alle Weltbetrachtung nur Betrachtung vom menschlichen Standpunkte aus sein kann, und eben deßhalb der Form und dem Inhalte nach in allen Zügen durch die apriorische Anlage des percipirenden Geistes bestimmt ist, die **Freiheit** aber den Grundcharacter des wahren Menschwesens bildet, so erscheinen deren Voraussetzungen in ihrer rechten Würdigung als die centralen Richtungslinien einer sittlich-religiösen Weltansicht, welche die Krönung und höchste Blüthe aller philosophischen Geistesarbeit bildet, denn das letzte Ziel dieser ist: Verständniß des Sinnes der Welt und unserer Bestimmung in ihr.

356554

Da das Problem der menschlichen Freiheit an sich ein vorwiegend *practisches* ist, so wendet sich auch diese Schrift nicht blos an Fachmänner, sondern an alle, denen das Bedürfniß nach Vertiefung und Klärung ihrer Weltauffassung nicht über dem Getriebe der Werkeltagsgedanken verloren gegangen ist. Ihr Zweck ist, die Geister von dem Widerspruche zu befreien, den jede theoretische Leugnung der menschlichen Freiheit in sich schließt, deren thatsächliche Geltung man nichtsdestoweniger in der practischen Uebung der Moral und des Rechts anzuerkennen genöthigt ist. Die Lotze'sche Philosophie gestattete mir, diesen practischen Zweck ohne Beschränkung meiner Aufgabe durchzuführen, denn diese Philosophie ist nicht Neuüberlegung der in der Tradition der philosophischen Schulen überkommenen Probleme, sondern *Neubau auf rein thatsächlicher und eben deshalb allgemeinverständlicher Basis.*

Ich würde mich reichlich belohnt fühlen, wenn es mir gelingen sollte, durch meine unvollkommene Darstellung in den Gemüthern auch nur einzelner meiner Leser die hohe Befriedigung und geistige Befreiung nachzuerzeugen, welche ich selbst der Lotze'schen Philosophie in so reichlichem Maße verdanke; wenn es mir gelingen sollte, dadurch zu einem eifrigeren Studium der Schriften des uns leider allzufrüh entrissenen Lehrers anzuregen, denn diese enthalten ein Vermächtniß nicht blos an Fachmänner, sondern an das ganze Volk; sie sind bestimmt und geeignet, *die Bildung des ganzen Volks in den wichtigsten Lebensfragen auf die Höhe der Zeit zu heben.*

Blankenburg a. H., den 22. Februar 1882.

Hugo Sommer.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage dieſer Schrift, für deren überaus günſtige Aufnahme ich den verſtändnißvollen Leſern und Beurtheilern derſelben meinen wärmſten Dank ſage, hat in ihrem grundlegenden Theile eine weſentliche Vervollſtändigung erfahren.

Bei der urſprünglichen Abfaſſung derſelben hielt ich die einfache Verweiſung auf den jedem erlebbaren Thatbeſtand des freien Wollens für hinreichend und zweckmäßig, da einerſeits alle weiteren Ausführungen lediglich auf dieſem thatſächlichen Fundamente beruhen, und ich andererſeits von dem Verſuche einer gedankenmäßigen Reproduction des letzteren wegen der Mehrdeutigkeit der dabei zu verwendenden Ausdrücke allerlei Mißverſtändniſſe beſorgen zu müſſen glaubte. Dieſer Weg hat ſich, wie ich aus verſchiedenen mir gemachten Einwendungen erſehe, als allzu kurz und unzulänglich erwieſen. Wir alle treten durch unſere Erziehung und unſer Vorleben in den Geſichtskreis einer reich entwickelten Bildung ein, die keineswegs in ihrer ganzen Breite auf dem jedem erlebbaren und daher leicht controlirbaren Thatbeſtande des Unmittelbaren beruht, ſondern vielfach, und grade an den wichtigſten, das Nachdenken am meiſten anregenden Punkten, durch traditionelle Voreingenommenheiten geſtützt iſt, welche das Bewußtſein des unmittelbar Gegebenen verdunkeln. Letzteres gilt

insbesondere, und dies grade ließ ich unbeachtet, von dem vielbehandelten Probleme der menschlichen Freiheit. Die einfache Verweisung auf den unmittelbar gegebenen Thatbestand genügt deshalb hier nicht, sondern es bedurfte einer sorgfältigen Ueberlegung, um den reinen unverfälschten Kern dieses Thatbestandes aus dem Gewirre der traditionellen Vorurtheile und vielfach widerstreitenden Meinungen darüber sicher herauszuschälen und dem Bewußtsein in seiner einfachen Ursprünglichkeit bloszulegen.

Dies habe ich so gewissenhaft als möglich nachzuholen versucht, und die inzwischen unter der sachkundigen Leitung des Herrn Professor Dr. E. Rehnisch in Göttingen erschienenen Dictate aus den Vorlesungen Lotze's, insbesondere die bereits in zwei Auflagen vorliegenden „Grundzüge der practischen Philosophie" haben mir dabei die trefflichsten Dienste geleistet.

Der Wegfall zweier früherer Capitel des zweiten Theils rechtfertigt sich dadurch, daß die dort behandelten Fragen nun bereits in der ergänzend hinzugetretenen principiellen Darlegung des ersten Theils, „über Wesen und Bedeutung der Freiheit", ihre Erledigung gefunden haben.

Möge die kleine Schrift in dieser verbesserten Gestalt sich auch den Beifall derer erwerben, welche der nun beseitigte Mangel der ersten Auflage zurückschreckte.

Blankenburg a. H., den 1. Januar 1885.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erster Theil.

Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit.

Erstes Kapitel. Feststellung des Begriffs der Freiheit 4

Zweites Kapitel. Wesen und Bedeutung der Freiheit 9

Drittes Kapitel. Begriff und Kriterium der Wahrheit des Erkennens 40

Viertes Kapitel. Die Ausgestaltung der unter Kapitel 2 entwickelten Voraussetzungen zu einer sittlich-religiösen Weltansicht 50

Zweiter Theil.

Kritik der hauptsächlichsten Einwendungen gegen das Vorhandensein und die Bedeutung der menschlichen Freiheit.

Erstes Kapitel. Uebersicht und Eintheilung 70

Zweites Kapitel. Der Freiheitsbegriff bei Kant 72

Seite

Drittes Kapitel. Einwendungen, welche auf falscher Würdigung unmittelbarer Erlebnisse beruhen 82

Viertes Kapitel. Die Einwendungen des Materialismus 86

Fünftes Kapitel. Der Freiheitsbegriff bei Schopenhauer und Ed. von Hartmann 114

Einleitung.

Daß der Mensch frei und deßhalb für sein Handeln verantwortlich sei, wurde im praktischen Verlaufe des Lebens niemals ernstlich bezweifelt. Alle Einrichtungen des geselligen und staatlichen Lebens, alle Moral- und Rechtsbildungen beruhen auf dieser Ueberzeugung. Ja, die menschliche Freiheit galt von jeher als der specifische Ausdruck des wahren Menschwesens, und ihre Bedeutung wurde deßhalb stets um so höher geschätzt, je mehr die Entwickelung und individuelle Ausgestaltung des wahren Menschwesens als höchstes Ziel des Strebens und der Bildung anerkannt wurde, das heißt: je mehr die Humanität überhaupt im Laufe der Zeiten erstarkte und wuchs. In den Anfängen der Cultur, wo das Interesse des Lebens blos mit der Sorge um dessen Erhaltung erfüllt war, sehen wir den Werth des Lebens und der Freiheit der Einzelindividuen gering geachtet. Das Freiheitsbedürfniß wuchs bei allen Völkern mit dem Steigen der Cultur, es wächst noch jetzt innerhalb der Staaten bei allen Einzelindividuen mit dem Grade ihrer Bildung. Humanität und Freiheitsbedürfniß sind Correlate, die man nicht trennen kann, ohne das Wesen der ersteren zu zerstören.

Diesen Sachverhalt offenbaren uns die Erfahrung des täglichen Lebens und die Geschichte so unwiderleglich, daß es trivial

erscheinen müßte, wollte ich ihn hier noch näher begründen oder beleuchten. Hätten wir es mit der Geschichte und mit dem Leben allein zu thun, so könnte die Frage nach dem Wesen und nach der Bedeutung der menschlichen Freiheit nicht in einem Zeitalter wie dem gegenwärtigen noch als „Streitfrage" behandelt werden; in einem Zeitalter, welches das Banner der Humanität nicht blos dem Namen nach hochhält, sondern die principalen Forderungen derselben thatsächlich in den Haupteinrichtungen des geselligen und staatlichen Lebens bereits zur Geltung gebracht hat.

Aber wir haben es in diesem Zeitalter der Humanität nicht blos mit dem Leben, sondern auch mit der Wissenschaft zu thun, welche die Erscheinungen des Lebens ihrem wahren Wesen und ihrem Ursprunge nach zu begreifen, und die scheinbar widersprechenden zu dem Ganzen einer systematischen Weltansicht zu vereinigen sucht.

Die Wissenschaft hat viele Erscheinungen, welche wissenschaftlich unentwickeltere Zeiten im Laufe des praktischen Lebens unbesehen und auf gut Glück wie Realitäten behandelten und verwendeten, als bloßen Schein aufgewiesen. Sie hat die wahren Sachverhalte aufgedeckt, welche jenen Schein warfen, und dadurch der Entfaltung des Lebens selbst festere Grundlagen gegeben und neue Bahnen eröffnet. Wir leben anders auf dem Planeten, der sich mit den ewigen Sternen nach festen Gesetzen durch den Weltraum bewegt, wie die Alten auf der vom Oceanos umflossenen Erdscheibe. Unsere ganze Weltansicht hat durch den Einfluß des philosophischen Nachdenkens, in letzter Zeit insbesondere durch die Reformbewegung des Kant'schen Kriticismus, durch die Einsicht in die Subjectivität alles Erkennens tiefeinschneidende Veränderung von noch nicht abzusehender Tragweite erfahren. Es bedarf keiner weiteren Beispiele, um den Satz zu begründen, daß heutzutage die Wissenschaft, und zwar nicht blos die Naturwissenschaft, sondern auch die Philosophie eine respectable Macht ist, mit der man rechnen

muß, deren Ergebnisse nicht ohne Weiteres durch Berufung auf den Augenschein unmittelbarer Lebenserfahrung zu widerlegen sind.

Wir haben es daher bei der Erörterung unserer Frage nicht blos mit den Erscheinungen unmittelbarer Lebenserfahrung, sondern auch mit den Einwendungen zu thun, welche sich von Seiten der Wissenschaft aus rein theoretischen Erwägungen gegen das Vorhandensein und die Bedeutung der menschlichen Freiheit erheben. Das heißt, wir haben zu prüfen, ob die auf dem Boden des praktischen Lebens und der Geschichtsbetrachtung erwachsene Ansicht, welche das Vorhandensein der menschlichen Freiheit als unabweisliche Forderung der Humanität hinstellt, auch vor dem Forum der strengen Wissenschaft als gerechtfertigt erscheint; ob Freiheit kein in sich selbst widerspruchsvoller Begriff ist, und ob das Vorhandensein der Freiheit nicht in Widerspruch steht mit den theoretischen Anforderungen der Vernunft und mit denjenigen Thatsachen, welche nach dem heutigen Stande der Wissenschaft als zweifellose Ergebnisse der Untersuchung über das wahre Wesen der Dinge betrachtet werden müssen?

Die Einwendungen dieser Art beruhen nun in der That, wie ich zum Voraus bemerke, theils auf einem Mißverständnisse des wahren Wesens der menschlichen Freiheit, theils auf einer verkehrten Auffassung derjenigen Vernunfterwägungen und Thatsachen, respective auf der Unhaltbarkeit derjenigen systematischen Feststellungen, auf Grund deren sie erhoben sind. Es ist meine Absicht, dieselben zu widerlegen, indem ich zunächst das wahre Wesen und die wahre Bedeutung der menschlichen Freiheit jenen mißverständlichen Auffassungen gegenüber darlegen und sodann die Unhaltbarkeit der dagegen erhobenen thatsächlichen, systematischen und Vernunftbedenken nachweisen werde.

Erster Theil.

Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit.

Erstes Kapitel.

Feststellung des Begriffs der Freiheit.

Freiheit im ursprünglichen positiven Sinne bedeutet die Fähigkeit, sich nach inneren Motiven selbst zu bestimmen, unter mehreren sich dem Bewußtsein gleichzeitig darbietenden Motiven zu wählen, das heißt, überhaupt etwas Bestimmtes zu wollen. Freiheit im positiven Sinne ist der allgemeine specifische Charakter des Wollens überhaupt. Wollen können wir nur, was uns im Gefühl und in der Vorstellung bewußt geworden ist, und durch den Werth, den wir ihm beilegen, Motiv zur Bestimmung unseres Willens wird. Der positive Begriff der Freiheit bedeutet also ein Wollen nach inneren Motiven, nicht ein grundloses Wollen. Die Freiheit, die Fähigkeit zur Selbstbestimmung nach inneren Motiven, setzt also ein Wesen voraus, welches irgendwie für sich ist und eigene Lebensinteressen hat, nach welchen es die relativen Werthe der sich ihm gleichzeitig im Gefühl und in der Vorstellung darbietenden Motive zu schätzen und abzuwägen vermag.

Die praktischen Bedürfnisse des Lebens bieten keine Veranlassung dar, jenen positiven Allgemeinbegriff der Freiheit aus den concreten Willensacten zu abstrahiren und zum gesonderten Gegenstande der Reflexion zu machen, wohl aber nöthigten dieselben, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, sehr bald zur Aufstellung eines negativen Freiheitsbegriffs.

Die Menschen lassen sich nämlich bekanntermaßen thatsächlich durch Motive der verschiedensten Art zum Wollen bestimmen, und

zwar nicht immer durch solche, welche ihrem wahren wohlverstandenen bleibenden Lebensinteresse entsprechen, sondern häufig durch solche Motive, deren Werth sie blos nach vorübergehenden Neigungen und Bedürfnissen bemessen, welche ihrem wahren Lebensinteresse vielfach widerstreiten. In Anbetracht der nachtheiligen Folgen solches unüberlegten Wollens mußte daher das praktische Lebensbedürfniß schon sehr früh dazu anleiten, zwischen der Selbstbestimmung nach solchen inneren Motiven, welche dem wahren bleibenden Lebensinteresse des Wollenden entsprechen und der Selbstbestimmung nach solchen Motiven zu unterscheiden, welche nur auf vorübergehenden, dem wahren Lebensinteresse des Wollenden widerstreitenden Neigungen und Affecten beruhen. Auch die letzteren machen wir zwar zu unseren Motiven, indem wir uns durch sie zum Wollen bestimmen lassen, sie sind aber nicht unsere Motive im wahren Sinne des Worts, d. h. nicht solche, welche unserem wahren Wesen entsprechen, wenn wir dieses mit dem Soll in uns, mit unserer sittlichen Bestimmung identificiren. Jene unsittlichen Motive entfremden uns unserem wahren Wesen, sie stören und beeinträchtigen uns in dem Bestreben der Erreichung unserer sittlichen Lebensbestimmung; wir suchen uns von ihnen frei zu machen und nennen im Hinblick auf dieses praktische Bedürfniß nur den wahrhaft frei, der sich in seinem Wollen nicht durch Motive dieser Art bestimmen läßt. So führt das praktische Lebensbedürfniß zuerst zur Aufstellung eines negativen Freiheitsbegriffs. Freiheit in diesem Sinne bedeutet die Fähigkeit, sich in seinem Wollen von Motiven frei zu halten, welche unserem wahren Wesen, d. h. unserer sittlichen Bestimmung widerstreiten.

Bedeutet der durch theoretische Abstraction gebildete Allgemeinbegriff: Freiheit die Selbstbestimmung nach inneren Motiven überhaupt, ohne Rücksicht darauf, ob die entscheidenden Motive unserer wahren Natur entsprechen oder nicht, so verstand man doch

im praktischen Leben unter Freiheit sehr bald nur die sittliche Freiheit, d. h. die Selbstbestimmung nach Motiven, welche unserer wahren Natur gemäß sind. Unfrei in diesem Sinne pflegt man nicht blos den zu nennen, welcher durch physischen oder psychischen Zwang, sondern auch den, welcher durch Sinnenlust, Furcht, Bosheit oder ähnliche der wahren Menschennatur widerstreitende Motive zum Wollen bestimmt wird.

Wenn wir nun erwägen, daß die Menschen, wie die tägliche Erfahrung lehrt, in ihrem Wollen leider sehr vielfach durch Motive der letzteren Art beeinflußt werden, so ist es erklärlich, daß eine gedankenlose Erweiterung jenes negativen Freiheitsbegriffs ganz allgemein dazu verleiten konnte, unter Freiheit schlechthin die Freiheit von allen Motiven zu verstehen, wodurch denn die eigentliche positive Bedeutung der Freiheit ganz aufgehoben, und die Erinnerung daran ganz in den Hintergrund gedrängt wurde.

Auf diese Weise bildete sich ein total falscher Allgemeinbegriff der Freiheit, derjenige des sogenannten liberum arbitrium indifferentiae, der Unbegriff einer Freiheit grundloser, blinder Selbstbestimmung, welcher mehr als alles andere dazu beigetragen hat, die theoretische Erörterung der großen Frage nach dem Vorhandensein und der Bedeutung der menschlichen Freiheit zu verwirren und in ganz verkehrte Bahnen zu lenken.

Der thatsächliche Boden, auf dem sich die wissenschaftliche Erörterung dieser Frage bewegen muß, wenn sie nicht in reine Gedankenspeculation ausarten soll, sind die einzelnen Acte des Wollens, welche wir unmittelbar in uns erleben. Kein einziger dieser Acte des Wollens besteht in grundloser Selbstbestimmung. Nur durch etwas, was uns wünschenswerth erscheint, also im Gefühl oder der Vorstellung uns gegenwärtig und bewußt geworden ist, werden wir zum Wollen angeregt, und der größere oder geringere Werth, den wir der Vorstellung des Gewollten beilegen,

ist das einzige denkbare Motiv des Wollens. Die menschliche Freiheit besteht daher erfahrungsmäßig nur in der durch das Gefühl der sittlichen Verantwortung charakterisirten Fähigkeit zur selbständigen Entscheidung über mehrere solche dem Bewußtsein sich gleichzeitig darbietende Motive, welche nie grundlos, sondern stets durch den höheren Werth motivirt ist, welchen wir der Vorstellung des Gewollten im Momente der Entscheidung beilegen. Jeder dieser Acte des freien Wollens ist ein ursprüngliches Factum, welches eben deßhalb des Beweises nicht bedarf, welches seinem inneren Wesen, seiner Natur und Entstehung nach nicht weiter beschrieben und definirt, sondern nur erlebt werden kann. Es verhält sich damit nicht anders, wie mit allen ursprünglichen Erlebnissen, welche der letzte factische Grund aller unseren Gesichtskreis erfüllender Vorstellungen nnd Begriffsbildungen sind, aus denen sich die Vorstellung unseres eigenen Wesens und das Bild der uns umgebenden Außenwelt zusammensetzen. Wir können diese ursprünglichen Erlebnisse wohl mit Namen bezeichnen, aber nicht erschöpfend definiren, sondern nur dadurch zum Gegenstande der Mittheilung an Andere machen, daß wir diese durch Nennung des Namens auffordern, jene Erlebnisse in sich selbst nachzuerzeugen. So ist es insbesondere mit dem Wollen. Denken wir uns jemand, dem die Fähigkeit des Wollens mangelte, so würde einem solchen nie begreiflich zu machen sein, was Wollen sei und bedeute.

Wir setzen bei unsern Lesern diese Fähigkeit voraus und fordern sie auf, sich den Inhalt dessen zu vergegenwärtigen, was sie in sich erleben, indem sie wollen. Jeder, der diesen Versuch macht, wird unmittelbar inne werden, daß er dann nicht mehr will und nichts mehr wollen kann, wenn es ihm gelingen sollte, alle Motive aus seinem Innern auszutilgen, die ihn zum Wollen anregen könnten. Wir zerstören vielmehr den Begriff des Wollens von Grund aus, wenn wir uns eine Freiheit grundloser Selbstbestim-

mung vorzustellen suchen. Eine solche ist ein in sich selbst widerspruchsvoller Begriff, denn wir können uns in der That auch für nichts entscheiden, wenn wir durch nichts zum Wollen angeregt werden. Wir würden auch nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise lediglich gedankenlos in den Tag hinein aber nicht frei handeln, wenn wir uns einmal ernstlich den Fall ausdenken, wir würden dabei durch gar keine Motive bestimmt. Bestände in Wahrheit das Wesen der Freiheit in blinder Selbstbestimmung, und wären alle Menschen in diesem Sinne frei, so würde sofort ein Wirrwarr ohne Ende entstehen, alle Ordnung, alle Sittlichkeit, alle Vernunft aus dem Leben schwinden. Thatsächlich hat es sich nie und nirgends so verhalten. Immer haben die Menschen, wenn sie überhaupt gewollt haben, irgend etwas gewollt, stets wurden sie durch Motive zum Wollen bestimmt, niemals haben sie bedingungslos frei gehandelt.

Der Begriff der blinden absoluten Freiheit hat daher in der unmittelbaren Lebenserfahrung gar keine Wurzeln. Er ist auf die angegebene Weise durch einseitige und falsche Uebertreibung der negativen Bedeutung der Freiheit unter Beiseitesetzung jeder Erinnerung an die eigentliche positive Bedeutung derselben entstanden, sein Wesen beruht auf der gedankenlosen Verwechselung einer Bedingung zur zweckentsprechenden Ausübung des freien Wollens, nämlich der Negation des Zwanges und Affects, mit dem wahren positiven Inhalte des Freiheitsbegriffes selbst. Jene negative Bedingung der gedeihlichen Freiheitsausübung läßt aber, wie jedermann einsieht, den positiven Inhalt dieser völlig unberührt, sie schafft gewissermaßen nur Platz für die Stelle, wo der Begriff der wahren sittlichen Freiheit stehen soll, ohne diese Stelle selbst auszufüllen. Wo kein Zwang herrscht, kann man sich frei entschließen, wo kein Affect den Menschen überwältigt, kann er sich frei seiner wahren sittlichen Natur gemäß entfalten. Die Hauptsache ist hier, daß der Mensch sich überhaupt zu irgend

etwas entschließen, daß er überhaupt irgend etwas wollen könne, und eine specifisch bestimmte Natur habe, eine innere Norm in sich trage, welcher gemäß er sich entfalten kann. Diese specifisch bestimmte Natur des Menschen allein kann uns über die eigentliche positive Bedeutung der Freiheit aufklären.

Ich hoffe, durch diese scharfe Trennung der negativen und positiven Bedeutung des Freiheitsbegriffs und die gänzliche Ausscheidung des liberum arbitrium indifferentiae, dessen Hereinziehung diese hochwichtige Frage so sehr verwirrt hat, endlich einiges Licht in den Wirrwarr der widerstreitenden Ansichten zu bringen und den wahren einfachen Kern der Sache, wie die durch theoretische Vorurtheile unbeirrte unmittelbare Lebenserfahrung ihn der Beobachtung darbietet, klar und sicher herauszuschälen.

Zweites Kapitel.

Wesen und Bedeutung der Freiheit.

Die unmittelbare Lebenserfahrung offenbart uns mit zweifelloser Evidenz, daß wir frei sind in unseren Willensentschließungen, daß wir uns in all unserem Wollen selbst bestimmen können nach inneren Motiven, welche sich unserem Bewußtsein gleichzeitig, wenn auch in verschiedenen Klarheitsgraden, sei es im Gefühl, sei es in der Vorstellung darbieten. Dies erleben wir unmittelbar, dies ist die gegebene factische Ausgangsbasis aller wissenschaftlichen Untersuchungen über das Wesen der Freiheit, der zuerst gewisse Punkt, welcher nicht erwiesen zu werden braucht, weil er als unmittelbar gewiß erlebt wird. Die weitere Untersuchung kann nur den Zweck haben, sich das wahre Wesen und die wahre Bedeutung der Freiheit nach allen Richtungen hin klar

zu veranschaulichen und jenen zuerst gewissen Punkt mit den scheinbar widersprechenden sonstigen Thatsachen der Erfahrung in Einklang zu bringen.

Um diese manchem Leser bei ihrem Beginn vielleicht überflüssig erscheinende und doch, wie sich bald herausstellen wird, so hochwichtige Untersuchung im vollen Umfange sachgemäß erledigen zu können, muß ich mit einer kurzen Uebersicht des ganzen Gebiets unmittelbarer Lebenserfahrung beginnen. Es erscheint mir dies um so nöthiger, als die leider noch wenig bekannten und doch so sehr wichtigen Untersuchungen Lotze's in der Auffassung und rechten Würdigung jenes Gebiets jetzt eine fundamentale Umgestaltung herbeigeführt haben, deren Ergebnisse über unsere Frage ein helles Licht verbreiten.

Den ersten Anstoß zu dieser heilsamen Umgestaltung gab Kant, indem er auf den subjectiven Ursprung aller den menschlichen Gesichtskreis erfüllenden Erscheinungen und Vorstellungen hinwies, und die Sondirung dieser subjectiven Erkenntnißquelle als das Hauptproblem aller Philosophie hinstellte. Aber Kant konnte sich von den Irrungen der alten Metaphysik noch nicht vollständig losmachen. Sein Denken war von dem, mit einer der wahren Sachlage nicht entsprechenden Wichtigkeit behandelten Gegensatze zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" und von dem Vorurtheile, daß das Wesen des letzteren das eigentliche Ziel des Erkennens, und die innere Welt der Erscheinung lediglich znm Abbilden jenes bestimmt sei, noch zu sehr beherrscht, als daß er auf den Gedanken hätte kommen können, der Thatbestand der inneren Erlebnisse repräsentire an sich selbst schon einen so bedeutsamen Inhalt und so bedeutsame Momente des Geschehens, daß daraus allein schon der Werth des Wirklichen und das Ziel des Weltprocesses erkannt werden könne, und daß die Verdeutlichung dieses Ziels und die rechte Würdigung jenes Werthes überhaupt den vornehmsten und letzten Zweck alles Erkennens und

Wissens bilden müsse. Er betrachtet die von ihm zuerst in vollem Umfange constatirte Subjectivität alles Erkennens vielmehr als einen Mangel, der alle Metaphysik unmöglich machen soll. Lotze steht, wie ich kürzlich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe*), zu Kant in einem ähnlichen Verhältniß wie Newton zu Kepler. Wie jener durch die Entdeckung des Gravitationsgesetzes den Entstehungsgrund und inneren Zusammenhang der von diesem als thatsächlich vorhanden entdeckten Bewegungsgesetze der Himmelskörper darlegte, so gelang es Lotze, den von Kant hervorgehobenen Thatbestand der Subjectivität alles Erkennens in seiner gesetzlichen Nothwendigkeit als eine Folge des allgemeinen Gedankens der Wechselwirkung zu erklären, von welcher das Erkennen, insoweit es durch äußere Anreize bedingt ist, nur einen Specialfall bildet.

Während Kant die Unerkennbarkeit des eigenen Ich deßhalb behauptete, weil er im Ich etwas suchte, was der menschlichen Einsicht allerdings ewig verschlossen bleiben wird, nämlich einen substantiellen Kern, vermöge dessen es dem Ich gelinge, überhaupt dazusein, und weil er nur durch die Erkenntniß dieses eigentlichen Was im Ich das wahre Wesen des letzteren verstehen zu können wähnte, hat Lotze überzeugend entwickelt, daß diese Erkenntniß zum Verständniß unseres wahren Wesens in der That nichts beitrage, sondern nur die Frage betreffe, wie Sein und Dasein überhaupt gemacht werde, wie es dem schaffenden Weltgeiste gelinge, unser und alles Leben in der Wirklichkeit zu befestigen, und daß die Beantwortung dieser Frage nur dann unabweisbares Bedürfniß der Metaphysik sein würde, wenn es unsere Aufgabe wäre, die Welt zu schaffen, anstatt Werth und Bedeutung der Geschaffenen zu würdigen und zu verstehen. Nur ein altes, in seinen Consequenzen sehr verhängnißvolles Vorurtheil hat daher Lotze be-

*) Preußische Jahrbücher Bd. XLVII. S. 177—195.

seitigt, indem er darauf hinwies, daß uns in dem, was wir unmittelbar erleben, bereits der volle Inhalt und das wahre Wesen unseres Ich in allen denjenigen Beziehungen offenbar und anschaulich wird, welche für das wahre Ziel des menschlichen Lebens und Wissens überhaupt in Frage kommen. Lotze hat uns zuerst das wahre Verständniß des Unmittelbaren eröffnet und dadurch die Reformbewegung des Kriticismus vollendet. Während Kant, noch mitten auf dem Oceane metaphysischer Vorurtheile schwimmend nur den Compaß richtete und mit zwingenden Gründen die Gegend bezeichnete, wo das gesuchte Land, welches die Grundlage aller späteren metaphysischen Forschung bilden sollte, zu finden sei, hat Lotze dieses Land wirklich entdeckt. Das Land lag nicht in der Ferne, wo man es vergeblich suchte; es lag fest unter uns, wir standen längst darauf; der unabsehbare Ocean nur, auf dem wir zu schwimmen schienen und doch nicht schwammen, war ein Meer von Vorurtheilen und Irrlehren, welches uns scheinbar emporgehoben und von dem Boden des Wirklichen getrennt hatte. Lotze hat diese Vorurtheile beseitigt und uns klar und offen dargelegt, daß dasjenige, was wir unmittelbar in uns erleben, die einzige und ganze ursprünglich gegebene thatsächliche Basis alles unseres Wissens und Erkennens sei und daß wir keine Wissenschaft anders und tiefer begründen können, als dadurch, daß wir ihre Wurzeln in dem Gebiete der unmittelbaren Lebenserfahrung aufsuchen.

Alle inneren Erlebnisse sind Formen des Geschehens, nicht Ausdrücke eines veränderungslosen ruhenden Seins; sie sind Erlebnisse, Momente des Lebens, Zustände unseres lebendigen Ich, nicht Qualitäten einer beharrenden Substanz. Soweit unsere Erfahrung reicht, ist nur das Lebendige wirklich, das Todte, Unlebendige kann für uns nur in der Vorstellung erscheinen, nicht unmittelbar von uns als wirklich erlebt werden. Gegenstand der Wahrnehmung und Reflexion können ferner nur solche Zustands-

änderungen unseres Wesens werden, welche uns direct oder indirect zum Bewußtsein kommen, und bewußte Zustandsänderungen kann nur ein Wesen erleiden, welches in irgend welcher Weise für sich ist. Alle unsere Zustandsänderungen haben daher das Gemeinsame, daß sie Momente des Fürsichseins ein und desselben Wesens sind, eines Wesens, dessen Realität eben deßhalb, so weit unsere Erfahrung und unser Nachdenken reicht, nur im Fürsichsein bestehen kann. Wir würden ferner die nacheinander erlebten Zustände nicht als unsere Zustände bezeichnen, wir würden sie nicht von einander unterscheiden, mit einander vergleichen können, wenn wir sie nicht in der Erinnerung festzuhalten und in der Einheit ein und desselben Bewußtseins mit einander verknüpfen könnten.

Wenn wir alle diese charakteristischen Merkmale unserer inneren Erlebnisse zusammenfassen, so werden wir uns unmittelbar bewußt, daß wir einheitliche Wesen sind, daß mithin jede erlebte Zustandsänderung eine Aenderung unseres ganzen Wesens ist, denn wenn sie sich blos gleichsam auf einzelne Provinzen unseres Wesens erstreckte, andere dagegen ganz unberührt ließe, so zerfiele unser Wesen in einzelne Theile, welche nichts von einander wüßten; wir wären dann nicht ein, sondern eine Vielheit von Wesen, und die verschiedenen Erlebnisse der letzteren würden sich nicht, wie es doch die Beobachtung thatsächlich lehrt, in der Einheit ein und desselben Bewußtseins verknüpfen lassen.

Eine einfache Selbstbeobachtung lehrt nun, daß alle unsere inneren Erlebnisse sich vorwiegend als Momente des Fühlens, Vorstellens und Wollens darstellen. Der Inhalt dessen, was mit diesen Begriffen gemeint ist, läßt sich, da er etwas rein Thatsächliches bedeutet, welches die ursprüngliche Basis aller Vorstellungen und Begriffsbildungen ist, nicht beschreiben, sondern nur erleben. Es ist die ursprüngliche specifische Natur unseres Wesens, welche sich in diesen Formen des Fühlens, Vorstellens und Wollens

offenbart. Der oft gemachte Versuch, dieselben auf einander zurückzuführen und aus einander abzuleiten, scheiterte stets an der Eigenartigkeit ihres specifischen Charakters, der das wahre Wesen des Geistes in jeder dieser Formen auf eine ganz besondere Weise zum Ausdruck bringt. Ich darf mir die nähere Darlegung dieser Verschiedenheiten wohl ersparen, nachdem Lotze dieselbe bereits in seinem Mikrokosmos (Band I Buch 2 Cap. 2) so meisterhaft entwickelt hat. Verhalten sich diese Grundfunktionen alles individuellen Geisteslebens nun auch incommensurabel zu einander, so folgt doch aus obiger Betrachtung, daß sie nicht von einander unabhängige Seelenvermögen sein können, welche beziehungslos unter einander mit getrennten Wurzeln verlaufend sich in den Boden der Seele nach gesonderten Provinzen theilen könnten. Alle Acte des Fühlens, Vorstellens und Wollens sind vielmehr lebendige Erregungen unseres *ganzen* Wesens, die nur vorwiegend einen besonderen specifischen Character in einer der drei bezeichneten Richtungen an sich tragen. Keine Vorstellung verläuft ohne alle Theilnahme des Gemüths oder des Begehrungsvermögens. Kein Gefühl bewegt uns, ohne die intellectuelle Sphäre irgendwie zu berühren und sich in einem wenn auch noch so unbestimmten Vorstellungskreise gedanklich oder bildlich zu formuliren. Wir können endlich, und das ist hier die Hauptsache, *nichts wollen, was nicht durch den gefühlten Werth, den wir seiner Vorstellung beilegen, uns eben zum Wollen angeregt hätte.*

Also auch im *Wollen* tritt die *ganze Natur* des wahren Menschwesens in bestimmter Form hervor. Sie tritt hier in ihrer selbstschöpferischen Bethätigung hervor als ein actives, *spontanes* Vermögen, das einzig in seiner Art ist und daher in seiner Thatsächlichkeit nur *erlebt*, nicht aber, sei es durch Unterordnung unter andere bereits bekannte Allgemeinbegriffe, sei es durch Hervorhebung irgend welcher Analogie mit anderen bekannten Vorgängen noch näher definirt oder beschrieben werden kann.

Ich habe mich daher in der ersten Auflage dieser Schrift mit der einfachen Hinweisung auf die reine Thatsächlichkeit des freien Wollens begnügt und dasselbe nur nach einer Richtung hin, nämlich durch die Hervorhebung seiner Verschiedenheit von dem mechanischen Wirken, zu characterisiren versucht. Verschiedene nicht unbegründete Bedenken, welche gegen meine frühere Darstellung erhoben wurden, veranlassen mich jedoch, jener einseitigen negativen Characteristik, um alle Zweifel auszuschließen, noch eine ergänzende positive hinzuzufügen, welche den Zweck hat, Sinn und Inhalt jener für unsere ganze Weltansicht grundlegenden Thatsache des freien Wollens, dem Bewußtsein meiner Leser soweit als thunlich näher zu rücken.

Jeder Act des freien Wollens ist ein ursprüngliches Factum, welches dem bisherigen Bestande der Welt etwas Neues hinzufügt, was durch die mechanische Wirkung der vorangegangenen Ereignisse nicht vollständig begründet war.

Dieses Neue besteht nicht blos in der Entschließung des Wollenden für eine der verschiedenen sich dessen Bewußtsein gleichzeitig darbietenden Wollenseventualitäten, sondern zugleich in der schwächeren oder stärkeren fortwirkenden Energie, mit welcher der Wollende den gefaßten Entschluß gegenüber dem Andrängen der anderen entgegenstehenden Motive in seinem inneren Geistesleben durchzusetzen sucht. Der Entschluß bestimmt nur die Richtung des Wollens. Er allein genügt bekanntlich nicht, das Gewollte auch wirklich zu vollbringen und durchzusetzen. Dazu bedarf es einer fortwirkenden Energie, welche die zur Ausführung des Entschlusses nöthigen Kräfte des Geistes und Körpers in Spannung versetzt und antreibt, in der Richtung des gefaßten Entschlusses zu wirken, z. B. das Bewußtsein und das Gefühl des Werthes des gewollten Zieles in sich selbst zu kräftigen, die sich entgegendrängenden Verlockungen zu überwinden, die Mittel der Ausführung zu ersinnen und allen Hindernissen und Mühen zum Trotze

in's Werk zu setzen. Dieses zweite Moment ist die Intensität des Wollens, die sich nur in dem Maße geltend machen kann, als sie als wirkende Kraft auftritt und die übrigen Geisteskräfte des Wollenden in seinen Dienst zwingt.

Ein Beispiel möge dies veranschaulichen. Ein Beamter ist in der Lage, ein schwieriges, weitläuftiges und lästiges Geschäft besorgen zu sollen, dessen Erledigung nach seinem pflichtmäßigen Ermessen keinen Aufschub duldet, obwohl ihm persönlich kein Nachtheil aus der Nichtbesorgung desselben erwachsen kann. Er ist jedoch nicht disponirt dazu und möchte sich gern seiner Pflicht unter irgend welchen Vorwänden entziehen. Daneben verlockt ihn das schöne Wetter, spazieren zu gehen und, um ihm die Sache vollends schwer zu machen, wird ein angesehener Freund aus der Residenz angemeldet, von dessen Unterhaltung er sich den größten Genuß und die Erfüllung des lange gehegten Wunsches einer Beförderung verspricht. Verschiedene Motive streiten also in seiner Seele und es hängt allein von seiner Entschließung ab, welchem derselben er folgen will. Er entscheidet sich, vielleicht mit innerem Widerstreben, für die Besorgung des Geschäfts. Jedermann sieht ein, daß es mit dem Entschlusse allein nicht gethan ist. Er setzt sich an den Schreibtisch und beginnt seine mühsame Arbeit, während seine Indisposition, das schöne Wetter und der wartende Freund beständig in seiner Phantasie aufsteigen, sich zwischen seine Gedanken drängen und ihn von seinem Vorsatze abwendig zu machen suchen. Er kann diesen nur durchsetzen, indem er seine Geisteskräfte aufbietet und die entgegenstehenden Verlockungen überwindet und daneben seinen Scharfsinn anspornt, die Ueberlegungen, welche die Erledigung des Geschäftes erfordert, correct und gewissenhaft anzustellen, bis letztere ihm endlich nach langem, mühsamen Kampfe gelingt. Dieser Beamte ist nach der Schilderung kein Tugendheld, aber ich wählte das Beispiel, weil gerade die Veranschaulichung des inneren Widerstreits der Motive jenes zweite Moment der

Intensität und Energie des freien Wollens um so deutlicher erkennen läßt.

Beide Momente des Wollens entspringen der freien Initiative des Wollenden. Sie sind schöpferische Acte, in denen der Wollende sein Wesen gestaltet und erweitert, in denen er zugleich Einwirkungen mannichfach bestimmender Art auf seine Umgebung ausübt und in den mechanischen Ablauf des Geschehens eingreift. Die unmittelbare Selbsterfahrung lehrt, daß der Wollende in allen Fällen, wo er sich entschied und seine Kraft einsetzte, anders hätte handeln können, wenn es ihm beliebt hätte. Der sicherste Beweis hierfür ist das Gefühl der Verantwortlichkeit vor der That und das Gefühl der Befriedigung oder Reue, welches den Thäter nach derselben überkommt. Dieses Gefühl bezeugt uns unwiderleglich, daß wir frei sind in unseren Entschlüssen und in der Kraft, sie durchzuführen, insoweit es an uns liegt, denn wären wir darin nicht frei, so könnten wir uns für das, was wir wollen und durch unser Wollen erreichen, nicht verantwortlich fühlen. Freiheit und Verantwortlichkeit sind Correlate, die sich gegenseitig bedingen.

Die hohe Bedeutung, welche dieser Sachverhalt dem Leben des Menschen verleiht, liegt klar auf der Hand. Der Mensch ist nicht blos für sich, sondern er ist berufen, durch selbstschöpferische Arbeit aus sich zu machen, was ihm die Anlage seines Wesens zu sein befiehlt. Es ist der specifische Grundcharacter des Menschen, daß dieser sein eigenes Wesen erst durch freie Selbstthätigkeit verwirklichen soll. Der erhabene Endzweck, die hohe Beseligung und Befriedigung, welche er durch seine Lebensarbeit zu erreichen vermag, können eben auf keine andere Weise entstehen. Allein auf dem mühsamen Wege der Selbstüberwindung und der beständigen Arbeit freier Willensbethätigung wird das Verständniß und die Empfänglichkeit für den Werth jenes Endziels selbst erst gewonnen. Der Mensch ist seines eigenen

Glückes Schmied. In dieser Fähigkeit und Kraft des freien Wollens steht der Mensch einzigartig und über der Kette der anderen Naturwesen hoch erhaben da. Er steht da als freier Mitarbeiter an dem Ganzen des Weltprocesses, wenn auch dessen Gesetzen unterthan, denn er soll nicht blos sich selbst, sondern auch seine Umgebung, durch seine freie Selbstbethätigung gestalten. Er soll nicht blos in egoistischer Vereinzelung sich selbst helfen, sondern auch denen, die mit und neben ihm berufen sind, demselben hohen Ziele zuzustreben. Erst in der Gemeinschaft mit den anderen Menschen und in dem gemeinsamen Zusammenwirken aller erwächst und erblüht die Kraft menschlichen Wollens in voller Breite und Tiefe. Es ist der hohe Beruf des Menschen, aus der Initiative seines individuellen Geistes dem Ganzen dieser Gemeinschaft, und dem Ganzen der Welt, wovon jene ein Theil ist, beständig neue Anfänge und Impulse hinzuzufügen und seine individuelle Begeisterung für das Wahre, Gute und Schöne durch seine freie Willenskraft in dem Umfange geltend zu machen, als solches die ihm zu Gebote stehenden Mittel und der Mechanismus des Naturlaufs gestatten. Findet sein Wollen hier auch oft unüberwindliche Schranken, an sich selbst ist der Mensch sowohl in der Freiheit seiner Willensentschließungen wie in der energischen Kraft ihrer Bethätigung völlig unbeschränkt. Groß und bewundernswerth in der That ist diese im Princip ganz unüberwindliche Kraft des freien Wollens! Nichts in der Welt kann den freien Willen des Menschen brechen, der fest und treu auf seinem Entschlusse beharrt, keine Drohungen, keine Verlockungen, keine Marter, selbst nicht die Schrecken des Todes! Zahlreiche Beispiele aus der Geschichte beweisen dies auf's Unwiderleglichste, und jeder kann es jeden Augenblick in sich selbst erleben, wenn er allen Anfechtungen gegenüber gewissenhaft und standhaft an dem festhält, was das Gewissen gebietet.

Es giebt zwar eine kleinliche Art von Sophistik, welche diesen

bedeutsamen Thatbestand zu entwerthen sucht, indem sie jeden Willensact als völlig *determinirt* durch die Summe der vorangegangenen Motive hinstellt. *Theoretisch* läßt sich eine solche Deutung schwer widerlegen, da sie auf der Wahl einer an sich zulässigen Möglichkeit der Erklärung beruht. Es wird, wenn man sich eine bereits geschehene Handlungsweise nachträglich überlegt, immer den *Anschein* haben, als hätte das ausschlaggebende Motiv durch die Kraft des ihm beigemessenen höchsten Werthes die Entscheidung mit Nothwendigkeit in der geschehenen Weise herbeiführen müssen. Aber nur derjenige wird sich diesem Anscheine kritiklos ergeben und die darauf basirte deterministische Erklärung gelten lassen, dem das Gewicht der ihr widerstreitenden Thatsachen entgeht, welche sie practisch unmöglich machen. Das Gewicht dieser Thatsachen beruht freilich allein auf *gefühlsmäßiger Werthschätzung* und läßt sich *dem* durch theoretische Gründe nicht begreiflich machen, der es nicht empfindet. Wer die Gefühle der Verantwortlichkeit oder der Reue nicht kennt oder für nichts achtet, für den existiren sie eben nicht, der wird sie auch in einer theoretischen Beweisführung nicht gelten lassen.

Aber doch sollte man denken, daß schon die Erwägung der practischen Folgen von einer solchen deterministischen Mißdeutung abschrecken müßte. Wäre sie richtig, so hätte der Mensch überhaupt keinen Willen. Das, was wir als Wille in ihm bezeichnen, wäre dann ein reiner Act mechanischen Wirkens, der sich von den Vorgängen in der äußeren Natur in nichts unterschiede. Es gäbe dann weder Gewissen noch Verantwortlichkeit. Die Sünden und Verbrechen, welche jemand begeht, wären dann einfach Unglücksfälle, die ihm just passirt wären, wie sie jedem Anderen jeden Augenblick auch passiren könnten, Unglücksfälle, die er nicht zu hindern im Stande gewesen wäre, und die ihm nicht höher angerechnet werden könnten, als wenn ihn etwa ein Ziegel vom Dache getroffen hätte oder ein naher Angehöriger gestorben wäre. Die

Reue wäre dann eine unerklärliche und ungerechtfertigte Selbsttäuschung, die Bestrafung des Verbrechers ein grausamer Act der Barbarei, den man nicht einmal durch die Abschreckungstheorie rechtfertigen könnte, da diese ja auf der Voraussetzung beruht, daß der Mensch sich abschrecken läßt, also nicht in allen Fällen *gezwungen* ist, so zu handeln, wie er handelt. Unerklärlich wie die Reue wäre dann die sittliche Standhaftigkeit und Energie, welche den dornenvollen Weg der Entsagung den starken Reizen sündlicher Verlockung gegenüber vorzieht. Wie es nicht Sünde und Verbrechen gäbe, so gäbe es auch kein Verdienst, und alle Anerkennung eines solchen wäre eine ungerechtfertigte Huldigung des zufälligen Erfolges. Der Werth des Lebens würde sich auf den passiven Genuß der sich mechanisch abspielenden Ereignisse reduciren, und für die Wunden, welche der zufällige Ablauf dieser schlüge, gäbe es keinen Trost, als die nichtige Phrase, daß Alles eitel sei. Die Consequenz eines solchen Determinismus, der unsere ganze sittliche Weltanschauung aus den Fugen treiben würde, wäre der thatlose Fatalismus und der Stillstand aller Kultur.

Angesichts dieser Consequenzen und der im practischen Leben gottlob jetzt noch herrschenden sittlichen Mächte erscheint es fast ebenso unklug, an die theoretisch allerdings als denkbar erscheinende deterministische Entstehungsweise der menschlichen Handlungen zu glauben, als wenn man sich die ganze Welt, wie sie sich der Beobachtung darbietet, aus einem zufälligen Zusammenwirken blinder Kräfte entstanden denken wollte. Auch die *Denkbarkeit* einer solchen Entstehungsweise der Welt läßt sich theoretisch kaum widerlegen, wenn man die Werthe, welche der Weltlauf in dem Leben der Menschen zu Tage fördert, und welche nur *dem* offenbar werden, der sie als solche empfindet, für nichts achtet, und wenn man sich zugleich darauf capricirt, die thatsächlich beobachteten Züge von Zweckmäßigkeit und Ordnung, welche der Weltlauf aufweist, für nichts zu halten als für zufällige Combinationen chaoti-

scher Kraftwirkungen, an deren Stelle ein äquivalenter anderer Zufall auch beliebige andere, weniger bedeutsam erscheinende hätte aufwerfen können.

Solche Erklärungen wird, der bloßen Denkbarkeit und theoretischen Unanfechtbarkeit zu Liebe, doch nur derjenige vorziehen, welcher sophistische Spitzfindigkeiten über das Gewicht der widerstreitenden Thatsachen stellt. Wer das, allerdings nur in der gefühlsmäßigen Werthschätzung beruhende, Gewicht solcher Thatsachen, wie die angeführten, verleugnet, der verleugnet sich selbst und die moderne Kultur, auf deren Boden er steht, denn diese ist ihrem ganzen Umfange nach lediglich auf dem Grunde der sittlichen Freiheit erwachsen. Solche Verirrungen sollten die Continuität gesunder Bildung nicht mehr unterbrechen und stets aufs Neue deren sämmtliche Ergebnisse in Frage stellen; man sollte endlich einsehen lernen, daß die richtige und sachgemäße Würdigung des Thatsächlichen höher steht, als alle sophistische und speculative Denkgymnastik, welche nur auf leeren und gehaltlosen Möglichkeiten balancirt.

Aber so thöricht auch die Leugnung des freien Wollens und dessen Verwechselung mit dem mechanischen Geschehen ist, so lehrreich ist doch die Erwägung der Schwierigkeiten, welche sich aus der Gegenüberstellung des allgemeinen Causalnexus, der erfahrungsmäßig in allem mechanischen Geschehen waltet, mit der inneren Erfahrung des freien Wollens ergeben.

Wir wollen jedoch diese vielfach übertriebenen Schwierigkeiten zunächst auf ihr rechtes Maß reduciren, indem wir einige ganz unbegründete Vorurtheile beseitigen, welche sich in Betreff der Bedeutung und der Ausschließlichkeit des Causalnexus in das Bewußtsein der Zeitgenossen allmählig eingeschlichen haben. Das Causalgesetz ist zuerst nicht, wie vielfach angenommen wird, eine *denknothwendige* Wahrheit, sondern ein Erfahrungssatz, welcher der inneren Erfahrung der Freiheit nur mit einem *gleichwerthi-*

gen, nicht aber einem größeren Anspruche auf Beachtung, als letztere gegenübertritt. Es ist nicht denknothwendig, Allem was geschieht eine Ursache voranzudenken oder einen gesetzlichen Zusammenhang in allem Geschehen anzunehmen. Der deutlichste Gegenbeweis gegen die erstere Annahme ist die Unvollendbarkeit der Causalreihe selbst. Wir können uns keine erste Ursache denken, welche selbst wieder Wirkung einer früheren Ursache wäre, denn sonst wäre sie ja nicht die erste. Wir müssen vielmehr das ursprüngliche Sein der Welt und eine bestimmte Richtung der Bewegung in ihr voraussetzen, um das ganze Reich der Wirklichkeit, in dem der Causalnexus realisirt ist, überhaupt nur begreiflich zu finden, einen Anfangszustand, aus dem die Welt, wie sie jetzt ist, hervorgegangen ist. Wir können auch, da unsere Wahrnehmung nur das Gegenwärtige erfaßt und nicht in vorweltliche Sphären übergreift, die Geltung des Causalgesetzes nur in der jetzt bestehenden Welt erfahrungsmäßig constatiren. Aber auch hier reicht unsere Erfahrung nicht weiter als unsere Wahrnehmung. Wir können die Geltung dieses Gesetzes nicht überall erfahrungsmäßig constatiren, und gewinnen nur durch Schlußfolgerung an der Hand sehr triftiger Analogieen und durch Vernunfterwägungen, welche uns bestimmen, ausnahmslose Ordnung und Gesetzlichkeit in der Welt zu vermuthen, die Ueberzeugung, daß das Causalgesetz ganz allgemein, also auch dort gelte, wohin unsere Wahrnehmung nicht reicht.

Der Sinn dieses mit Grund als allgemeingültig vorausgesetzten Causalgesetzes ist aber nur der, daß alle Elemente und Kraftwirkungen, welche zu dem factischen Bestande der Welt gehören, dessen Herrschaft unterworfen sind. Die Geltung des Causalgesetzes schließt mithin nicht aus, daß zu dem vorhandenen Bestande der Welt neue Elemente oder Wirkungen, mithin neue Anfänge, beständig hinzutreten. Sie fordert als nothwendige Consequenz nur, daß diese neuen Anfänge sofort

mit ihrem Eintritt in die Weltwirklichkeit den Gesetzen dieser unterliegen müssen. Jede Erschaffung einer Seele oder jeder Act des freien Wollens, dessen Thatsächlichkeit die unmittelbare Selbsterfahrung constatirt, ist ein solcher neuer Anfang, der, wie die Erfahrung gleichfalls lehrt, mit seinem Eintritt in die Welt der Wirklichkeit deren Gesetzen unterworfen wird. Diese innere Erfahrung widerstreitet dem Causalgesetz ebenso wenig wie die denknothwendige Annahme, daß aller Weltwirklichkeit und allem causalen Wirken irgend ein ursprünglicher Anfangszustand vorausgegangen sein müsse. Es ist mithin gar kein Widerstreit zwischen Freiheit und Causalnexus. Es ist nicht der durch die Erfahrung als wirklich constatirte Sachverhalt, der zur Annahme eines solchen Widerstreits führt, sondern ein weiteres Vorurtheil, es ist das durch eine falsche Uebertreibung der Tragweite des Causalgesetzes und durch analoge aber ungerechtfertigte Ausdehnung der physikalischen Gesetze der Constanz der Masse und der Erhaltung der Kraft entstandene Vorurtheil, daß die Welt einen abgeschlossenen Bestand bewegter Elemente bilde, zu dem nichts Neues hinzutreten könne.

Das Gesetz der Constanz der Masse mag auf sich beruhen bleiben, da es sich nur auf die physischen Elemente der Welt bezieht und mit unserer Frage in keinem nachweisbaren Zusammenhange steht. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft, dessen Geltung wir in seiner ursprünglichen physikalischen Bedeutung nicht beanstanden, lehrt nur die Aequivalenz aller beobachtbaren physikalischen Kraftwirkungen, welche einander gegenseitig bedingen, daß z. B. eine gleiche mechanische Kraft nöthig ist, um ein bestimmtes Wärmequantum in derselben Stoffmenge zu erzeugen, und umgekehrt. Es ist aber ganz unanwendbar auf das Verhältniß der Willensacte und der physikalischen Kraftwirkungen (Körperbewegungen), welche dadurch angeregt werden. Wir sind zweifellos im Stande, durch die Energie unseres Willens unsere

Glieder zu bewegen und dadurch Veränderungen in der Außenwelt hervorzubringen, aber wir sind außer Stande, die aufgewandte Energie des Wollens zu messen und mit den Größen der dadurch hervorgebrachten physikalischen Wirkungen in meßbare Relation zu setzen. Noch weniger können wir umgekehrt gewisse Veränderungsgrößen der Außenwelt in meßbare Quantitäten correspondirender Willensenergie umsetzen. Mag daher auch die Psychophysik eine gewisse Aequivalenz zwischen den Intensitätsgraden sinnlicher Empfindungen und den sie veranlassenden Bewegungsgrößen der Außenwelt (Licht- oder Schallschwingungen oder Eindrücken auf die Haut) aufweisen, so liegt in diesen vereinzelten Ergebnissen der Untersuchung kein zureichender Grund zu der daraus gefolgerten Erweiterung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft auf das ganze Gebiet des psychischen Geschehens überhaupt. Gesetzt aber auch, eine solche Geltung desselben wäre klar erwiesen, so würde daraus wiederum nicht folgen, daß keine neuen Wirkungen zu dem Bestande der früheren hinzutreten könnten, sondern nur, daß die durch freie Willensacte neu eingetretenen äquivalente Nervenprocesse und Bewegungsgrößen in den Muskeln hervorrufen müßten, also etwas, was der Freiheit gar nicht widerstreitet. Der weitergehende Einwand, daß aus der Aequivalenz der beobachteten Kraftwirkungen nothwendig die Constanz der Gesammtsumme aller, mithin der Ausschluß des Hinzutritts neuer Wirkungen, in alle Ewigkeit folge, ist ganz willkürlich, denn aus den Fällen der beobachteten Aequivalenz folgt eben die Constanz der Gesammtsumme des Wirkens nicht. Ein solcher Schluß wäre nur dann gerechtfertigt, wenn das bereits bewiesen wäre, was man mittelst eben dieses Schlusses erst beweisen will, daß es nämlich keine neuen Anfänge des Geschehens geben könne, weil alles mögliche Geschehen sich auf einen wechselsweisen Austausch bereits bestehender Kraftwirkungen beschränke. Dem widerstreitet aber gerade das, was wir jeden

Augenblick in uns selbst erleben und *erfahren*, indem wir durch unsere freien Willensentschlüsse die Gesammtsumme des bisherigen Geschehens stets um neue Anfänge neuer Wirkungsreihen bereichern. Man kann die Thatsache dieser inneren Selbsterfahrung *verkennen*, aber man darf sich nicht einbilden, ihre Unmöglichkeit aus einer willkürlichen und unbewiesenen Hypothese *erschließen* zu können*).

Sehen wir von diesen selbstgeschaffenen Schwierigkeiten ab, so wird uns klar, wie beide Ergebnisse der Erfahrung, das Vorhandensein der Freiheit einerseits, wie das Bestehen des allgemeinen Causalnexus andererseits, sich sehr wohl mit einander vertragen und neben einander bestehen können. Wie es einen ursprünglichen Anfangszustand gegeben haben muß, sei es das ewige Leben eines persönlichen Gottes oder eine andere Daseinsqualität, aus der die Welt mit dem in ihr geltenden Causalnexus entstanden sein muß, so fügen alle freien Willensacte der lebendigen Wesen dem Bestande der Welt, zu welcher sie selbst gehören,

---

*) Dies zur Entgegnung dem „Positivisten" Laas, der mir in einer mehr selbstgefälligen und schulmeisterlich-bornirten als verständnißvollen Beurtheilung der ersten Auflage dieser Schrift die Frage entgegenwirft, *wie ich die Freiheit mit dem Gesetze der Erhaltung der Kraft in Harmonie zu setzen gedenke?* Vage naturwissenschaftliche Analogieen, die freilich einer gewissen Richtung des Zeitgeschmackes sacrosanct sind, weil sie aus der Werkstätte der Physik stammen, und ein wenig nach dem Spülwasser exact-wissenschaftlicher Methode schmecken, erscheinen diesem Herrn beweiskräftig genug, um sie als Gegengrund gegen das Vorhandensein der menschlichen Freiheit mit Siegeszuversicht in's Feld zu führen. Es ist das eine leichtfertige Unbedachtsamkeit, die sich selbst richtet und zugleich den Standpunkt dessen grell genug beleuchtet, der an ihr Geschmack findet. Man stellt willkürliche, über den Kreis ihrer ursprünglichen Berechtigung erweiterte Hypothesen über selbsterlebte Thatsachen, weil man kein Verständniß für die letzteren hat, erstere aber der trivialen Schablone, in deren Dienst man sein Nachdenken stellte, sich zwangloser einfügen. Wer sich eingehender über diese Verirrungen zu orientiren gedenkt, den verweise ich auf meine Abhandlung „Positivistische Regungen in Deutschland". Preuß. Jahrb. Bd. LII S. 128—158.

unzählige neue Anfänge hinzu, welche sofort mit ihrem Eintritte in die Wirklichkeit den Gesetzen dieser in jeder Beziehung unterworfen sind, während sie durch die von ihnen ausgehenden, unverlierbaren Wirkungen die Gesammtsumme des Geschehens bereichern. Diese Erklärung wird der inneren und äußeren Erfahrung nach allen Seiten hin gerecht und löst in ihrer schlichten Einfachheit alle Schwierigkeiten, die sich aus der Gegenüberstellung von Freiheit und Causalnexus anfänglich zu erheben drohten. Sie allein entspricht auch den Erwägungen unserer werthschätzenden Vernunft, welchen die Einseitigkeit des Determinismus auf das Grellste widerstreitet. Während der Determinismus zu der abgeschmackten und vernunftwidrigen Consequenz führt, das Ganze der Welt als einen starren, jede Zwecksetzung und Vervollkommnung ausschließenden *Mechanismus* betrachten zu müssen, zeigt uns unsere, die Freiheit mit der Causalität zwanglos vereinigende Erklärung dasselbe Weltganze unter dem Bilde *einer fortschreitenden Entwickelung*, welches der Gestaltung unseres sittlichen und religiösen Lebensideals freien Spielraum giebt.

Dieser Sachverhalt, mag man ihn *theoretisch* immerhin fortfahren zu bestreiten, liegt jedenfalls *practisch* so klar vor jedermanns Augen, daß man im Verlaufe des Lebens bei Anstellung der sachdienlichen Ueberlegungen und in der Einrichtung seines practischen Verhaltens niemals an seiner Wirklichkeit zweifelt. Auf die constante Gesetzlichkeit der Naturkräfte und auf den Eintritt der Folgen der einmal hervorgetretenen Willensacte baut man mit zweifelloser Sicherheit. Hier kann man, wenn alle nöthigen Daten gegeben sind, den Erfolg jedes Unternehmens und jedes eigenen Willensentschlusses genau vorausberechnen. Der Wille des Menschen gilt dagegen allgemein als ein ganz unzuverlässiger Factor, weil man ihn im practischen Leben niemals als determinirt betrachtet. Er gilt als unberechenbar nicht blos wegen seiner öfteren Unerkennbarkeit. Auch wenn man die

Menschen, um deren Willensacte es sich handelt und alle ihre Motive so genau oder genauer kennt wie sich selbst, ein Fall der gar nicht so sehr selten eintritt, sieht man sich doch mit ihnen vor, weil man das sichere Gefühl hat, daß die Motive den Willen nie determiniren, sondern daß die Entscheidung stets frei und insofern unberechenbar ist. Man weiß eben aus eigener Erfahrung, daß in allen Fällen, wo Willensentschlüsse der Menschen ins Spiel kommen, neue Momente in den Mechanismus der Wirkungen eintreten, neue Anfänge, deren Eintritt oder Nichteintritt aus den Vorereignissen nicht mit Sicherheit vorausberechnet werden kann. Diese practischen Erwägungen sind jedermann so geläufig, auf ihnen beruhen so sehr alle Einrichtungen des Verkehrs, des ganzen privaten und öffentlichen Lebens, daß jeder der sie, seinen vielleicht widerstreitenden theoretischen Ueberzeugungen folgend, im Leben außer Acht lassen wollte, als unklug verlacht und durch die unausbleiblichen Nachtheile bald über die Untriftigkeit seiner Theorieen belehrt werden würde.

Gar nicht in Betracht kommen dagegen die statistischen Resultate, wonach gewisse Handlungen der Menschen mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit wiederkehren und dadurch allgemeine Gesetze, denen sie angeblich unterworfen sind, bezeugen sollen. Diese Resultate, insoweit sie, was in den meisten Fällen mehr als fraglich ist, überhaupt als einigermaßen sicher gelten können, würden uns gar nicht überraschen. Der Wille des Menschen ist, wie ich schon Eingangs dieses Kapitels hervorhob, nicht blind, sondern die Frucht des Characters, der Lebensweise, der Erziehung und Bildung des Menschen. Es ist nicht wunderbar, daß diese Früchte sich gleichen, da der Boden, auf dem sie gewachsen sind, bei der stets zunehmenden Uniformität der Lebensverhältnisse und der Lebensweise bei allen Kulturvölkern, in fast allen Volksschichten sich so sehr ähnelt. Ueberdies würde eine solche Regelmäßigkeit in den Entschließungen der Menschen noch gar keinen sicheren und

Glieder zu bewegen und dadurch Veränderungen in der Außenwelt hervorzubringen, aber wir sind außer Stande, die aufgewandte Energie des Wollens zu messen und mit den Größen der dadurch hervorgebrachten physikalischen Wirkungen in meßbare Relation zu setzen. Noch weniger können wir umgekehrt gewisse Veränderungsgrößen der Außenwelt in meßbare Quantitäten correspondirender Willensenergie umsetzen. Mag daher auch die Psychophysik eine gewisse Aequivalenz zwischen den Intensitätsgraden sinnlicher Empfindungen und den sie veranlassenden Bewegungsgrößen der Außenwelt (Licht- oder Schallschwingungen oder Eindrücken auf die Haut) aufweisen, so liegt in diesen vereinzelten Ergebnissen der Untersuchung kein zureichender Grund zu der daraus gefolgerten Erweiterung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft auf das ganze Gebiet des psychischen Geschehens überhaupt. Gesetzt aber auch, eine solche Geltung desselben wäre klar erwiesen, so würde daraus wiederum nicht folgen, daß keine neuen Wirkungen zu dem Bestande der früheren hinzutreten könnten, sondern nur, daß die durch freie Willensacte neu eingetretenen äquivalente Nervenprocesse und Bewegungsgrößen in den Muskeln hervorrufen müßten, also etwas, was der Freiheit gar nicht widerstreitet. Der weitergehende Einwand, daß aus der Aequivalenz der beobachteten Kraftwirkungen nothwendig die Constanz der Gesammtsumme aller, mithin der Ausschluß des Hinzutritts neuer Wirkungen, in alle Ewigkeit folge, ist ganz willkürlich, denn aus den Fällen der beobachteten Aequivalenz folgt eben die Constanz der Gesammtsumme des Wirkens nicht. Ein solcher Schluß wäre nur dann gerechtfertigt, wenn das bereits bewiesen wäre, was man mittelst eben dieses Schlusses erst beweisen will, daß es nämlich keine neuen Anfänge des Geschehens geben könne, weil alles mögliche Geschehen sich auf einen wechselsweisen Austausch bereits bestehender Kraftwirkungen beschränke. Dem widerstreitet aber gerade das, was wir jeden

Augenblick in uns selbst erleben und erfahren, indem wir durch unsere freien Willensentschlüsse die Gesammtsumme des bisherigen Geschehens stets um neue Anfänge neuer Wirkungsreihen bereichern. Man kann die Thatsache dieser inneren Selbsterfahrung verkennen, aber man darf sich nicht einbilden, ihre Unmöglichkeit aus einer willkürlichen und unbewiesenen Hypothese erschließen zu können*).

Sehen wir von diesen selbstgeschaffenen Schwierigkeiten ab, so wird uns klar, wie beide Ergebnisse der Erfahrung, das Vorhandensein der Freiheit einerseits, wie das Bestehen des allgemeinen Causalnexus andererseits, sich sehr wohl mit einander vertragen und neben einander bestehen können. Wie es einen ursprünglichen Anfangszustand gegeben haben muß, sei es das ewige Leben eines persönlichen Gottes oder eine andere Daseinsqualität, aus der die Welt mit dem in ihr geltenden Causalnexus entstanden sein muß, so fügen alle freien Willensacte der lebendigen Wesen dem Bestande der Welt, zu welcher sie selbst gehören,

*) Dies zur Entgegnung dem „Positivisten" Laas, der mir in einer mehr selbstgefälligen und schulmeisterlich-bornirten als verständnißvollen Beurtheilung der ersten Auflage dieser Schrift die Frage entgegenwirft, wie ich die Freiheit mit dem Gesetze der Erhaltung der Kraft in Harmonie zu setzen gedenke? Vage naturwissenschaftliche Analogieen, die freilich einer gewissen Richtung des Zeitgeschmackes sacrosanct sind, weil sie aus der Werkstätte der Physik stammen, und ein wenig nach dem Spülwasser exact-wissenschaftlicher Methode schmecken, erscheinen diesem Herrn beweiskräftig genug, um sie als Gegengrund gegen das Vorhandensein der menschlichen Freiheit mit Siegeszuversicht in's Feld zu führen. Es ist das eine leichtfertige Unbedachtsamkeit, die sich selbst richtet und zugleich den Standpunkt dessen grell genug beleuchtet, der an ihr Geschmack findet. Man stellt willkürliche, über den Kreis ihrer ursprünglichen Berechtigung erweiterte Hypothesen über selbsterlebte Thatsachen, weil man kein Verständniß für die letzteren hat, erstere aber der trivialen Schablone, in deren Dienst man sein Nachdenken stellte, sich zwangloser einfügen. Wer sich eingehender über diese Verirrungen zu orientiren gedenkt, den verweise ich auf meine Abhandlung „Positivistische Regungen in Deutschland". Preuß. Jahrb. Bd. LII S. 128—158.

unzählige neue Anfänge hinzu, welche sofort mit ihrem Eintritte in die Wirklichkeit den Gesetzen dieser in jeder Beziehung unterworfen sind, während sie durch die von ihnen ausgehenden, unverlierbaren Wirkungen die Gesammtsumme des Geschehens bereichern. Diese Erklärung wird der inneren und äußeren Erfahrung nach allen Seiten hin gerecht und löst in ihrer schlichten Einfachheit alle Schwierigkeiten, die sich aus der Gegenüberstellung von Freiheit und Causalnexus anfänglich zu erheben drohten. Sie allein entspricht auch den Erwägungen unserer werthschätzenden Vernunft, welchen die Einseitigkeit des Determinismus auf das Grellste widerstreitet. Während der Determinismus zu der abgeschmackten und vernunftwidrigen Consequenz führt, das Ganze der Welt als einen starren, jede Zwecksetzung und Vervollkommnung ausschließenden *Mechanismus* betrachten zu müssen, zeigt uns unsere, die Freiheit mit der Causalität zwanglos vereinigende Erklärung dasselbe Weltganze unter dem Bilde *einer fortschreitenden Entwickelung*, welches der Gestaltung unseres sittlichen und religiösen Lebensideals freien Spielraum giebt.

Dieser Sachverhalt, mag man ihn *theoretisch* immerhin fortfahren zu bestreiten, liegt jedenfalls *practisch* so klar vor jedermanns Augen, daß man im Verlaufe des Lebens bei Anstellung der sachdienlichen Ueberlegungen und in der Einrichtung seines practischen Verhaltens niemals an seiner Wirklichkeit zweifelt. Auf die constante Gesetzlichkeit der Naturkräfte und auf den Eintritt der Folgen der einmal hervorgetretenen Willensacte baut man mit zweifelloser Sicherheit. Hier kann man, wenn alle nöthigen Daten gegeben sind, den Erfolg jedes Unternehmens und jedes eigenen Willensentschlusses genau vorausberechnen. Der Wille des Menschen gilt dagegen allgemein als ein ganz unzuverlässiger Factor, weil man ihn im practischen Leben niemals als determinirt betrachtet. Er gilt als unberechenbar nicht blos wegen seiner öfteren Unerkennbarkeit. Auch wenn man die

Menschen, um deren Willensacte es sich handelt und alle ihre Motive so genau oder genauer kennt wie sich selbst, ein Fall der gar nicht so sehr selten eintritt, sieht man sich doch mit ihnen vor, weil man das sichere Gefühl hat, daß die Motive den Willen nie determiniren, sondern daß die Entscheidung stets frei und insofern unberechenbar ist. Man weiß eben aus eigener Erfahrung, daß in allen Fällen, wo Willensentschlüsse der Menschen ins Spiel kommen, neue Momente in den Mechanismus der Wirkungen eintreten, neue Anfänge, deren Eintritt oder Nichteintritt aus den Vorereignissen nicht mit Sicherheit vorausberechnet werden kann. Diese practischen Erwägungen sind jedermann so geläufig, auf ihnen beruhen so sehr alle Einrichtungen des Verkehrs, des ganzen privaten und öffentlichen Lebens, daß jeder der sie, seinen vielleicht widerstreitenden theoretischen Ueberzeugungen folgend, im Leben außer Acht lassen wollte, als unklug verlacht und durch die unausbleiblichen Nachtheile bald über die Untriftigkeit seiner Theorieen belehrt werden würde.

Gar nicht in Betracht kommen dagegen die statistischen Resultate, wonach gewisse Handlungen der Menschen mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit wiederkehren und dadurch allgemeine Gesetze, denen sie angeblich unterworfen sind, bezeugen sollen. Diese Resultate, insoweit sie, was in den meisten Fällen mehr als fraglich ist, überhaupt als einigermaßen sicher gelten können, würden uns gar nicht überraschen. Der Wille des Menschen ist, wie ich schon Eingangs dieses Kapitels hervorhob, nicht blind, sondern die Frucht des Characters, der Lebensweise, der Erziehung und Bildung des Menschen. Es ist nicht wunderbar, daß diese Früchte sich gleichen, da der Boden, auf dem sie gewachsen sind, bei der stets zunehmenden Uniformität der Lebensverhältnisse und der Lebensweise bei allen Kulturvölkern, in fast allen Volksschichten sich so sehr ähnelt. Ueberdies würde eine solche Regelmäßigkeit in den Entschließungen der Menschen noch gar keinen sicheren und

stichhaltigen Grund zu der daraus gezogenen Folgerung bieten, daß die betreffenden Entschlüsse deßhalb determinirt und nicht frei seien. Solche Regelmäßigkeiten würden, wie Lotze treffend bemerkt, nichts weiter als Erzählungen davon sein, wie sich die Freiheit entschieden hat, ohne irgend einen Schluß auf Gründe möglich zu machen, die ja eben durch die Ansicht von der Freiheit principiell geleugnet werden.

So harmlos sich nun das Bestehen der menschlichen Freiheit im Verlaufe des practischen Lebens stets erwiesen hat, so hat man von ihrer Unberechenbarkeit doch, in mißverständlicher Ueberschätzung ihrer Tragweite, zuweilen die Störung aller göttlichen und menschlichen Ordnung besorgen zu müssen geglaubt, und diese Besorgniß als einen Vernunftgrund gegen die Annahme des Vorhandenseins der Freiheit aufgeführt.

Principiell ist ein solcher Einwand nicht sogleich von der Hand zu weisen. Wenn einmal das Auftreten neuer Anfänge den bestehenden Lauf der Dinge zu beeinflussen und zu ändern vermag, so könnte eine unberechenbare Steigerung dieser Möglichkeit in der That zu bedenklichen Consequenzen führen. Eine solche Möglichkeit könnte aber doch nur dann ernstlich in Frage kommen, wenn

1) der unbeschränkten Freiheit des Wollens in uns zugleich eine schrankenlose Macht des Vollbringens zur Seite stände und außerdem

2) unsere Freiheit eine ganz unbedingte wäre.

Beide Umstände sind durch unsere körperliche und geistige Organisation, sowie durch die thatsächliche Einrichtung der Welt ausgeschlossen. So groß und bedeutsam die Einwirkungen einer freien Energie des Wollens in hervorragenden Geistern mitunter hervorgetreten sind, so tiefgreifend sie oft in die Entwickelung der geschichtlichen Ereignisse eingegriffen haben, sie können nie das Maß überschreiten, welches ihnen durch dieselbe Weltordnung

vorgeschrieben ist, welche sie selbst und den ganzen Spielraum ihres Wollens ins Leben rief. Eng begrenzt wie unser Gesichtskreis sind auch die Mittel, welche uns zur Ausführung unserer Absichten und Entschlüsse zu Gebote stehen. Sie sind verschwindend klein im Verhältniß zu dem Gesammtstrome des mechanischen Geschehens, der unbekümmert um sie breit und sicher dahinfließt. Sie geben der Freiheit nicht mehr Spielraum des Erfolges, als die unverrückbare Ordnung der Dinge nach eigenem Rechte ihr zugesteht (Mikrokosmus I. S. 280), denn jeder Willensentschluß, der als Wirkung hervortritt, tritt damit in den Kreis der berechenbaren, den allgemeinen Naturgesetzen unterworfenen Ereignisse ein, welche alles Geschehen beherrschen. Der Wille ist außerdem, wie schon wiederholt hervorgehoben, nie blind und außer allem Zusammenhange mit der bestehenden Wirklichkeit, er ist stets der Wille des Menschen, der ihn aus sich erzeugt. Der Wille selbst, die ganze Natur des Menschen, der ihn hegt, mit allen Antrieben und Neigungen, welche zum Wollen anreizen und ihm die Richtung bestimmen können, gehören mit zu dem Ganzen der Natur, und können, wenn diese überhaupt einen vernünftigen Zusammenhang hat, auch ihrer inneren Veranlaguug nach, unter Hinblick auf alle denkbaren Eventualitäten und Abschweifungen von der inneren Norm ihrer normalen Bestimmung nur mit Rücksicht auf das einheitliche Ziel des gesammten Weltprocesses veranlagt gedacht werden. Setzen wir voraus, und nur unter dieser Voraussetzung kann der ganze Einwand überhaupt in Frage kommen, daß die Welt einer göttlichen Weisheit ihren Ursprung verdankt, denn ohne das könnte von einer zu störenden Weltordnung überall keine Rede sein, so muß man auch den ganzen Spielraum freier Lebensbethätigung der geschaffenen Wesen mit allen möglichen Folgen von Anfang an mit in den göttlichen Schöpfungsplan eingeschlossen denken. Alle möglichen, wenn auch noch nicht feststehenden Folgen der freien Lebensbethätigung aller

freien Wesen müssen von Anfang an mit in die Weltordnung eingeschlossen gedacht werden, wenn der Gedanke dieser Ordnung vollständig gedacht wird.

Dieser Einwand ist daher völlig unbegründet. Aber nicht blos das. Er ist sogar in sich selbst widersprechend und inconsequent. Der großartige Vernunftgedanke eines göttlichen Ursprungs der Welt und einer göttlichen Weltordnung, den man dadurch zu stützen dachte, verliert vielmehr allen Boden, wenn man die sittliche Freiheit leugnet und sich die Welt als einen von Anfang an fertigen und abgeschlossenen Mechanismus vorstellt, welcher einer fortschreitenden selbstthätigen Entwickelung der geschaffenen Wesen keinen Spielraum läßt. Alles Große und Bedeutungsvolle, alle Werthe des Lebens können nur durch freie Geistesarbeit errungen und existent werden. Soll es aber überhaupt ein göttliches Ziel der Weltschöpfung geben, so kann dieses nur auf die Hervorbringung solcher Werthe, nicht auf an sich Gleichgültiges und Werthloses, also nicht auf die Schaffung eines Mechanismus ohne Inhalt und Ziel gerichtet gedacht werden.

Diese letztere Erwägung führt uns auf den allein richtigen und maßgebenden Gesichtspunkt zum rechten Verständniß und zur rechten Würdigung des gegenseitigen Verhältnisses von Freiheit und allgemeinem Causalnexus. Gäbe es keine allgemeine Ordnung und Gesetzlichkeit alles Geschehens, so würden wir ja die Folgen unserer freien Willensentscheidungen gar nicht voraussehen, wir würden daher auch für die Erfolge unseres Wollens nicht verantwortlich sein können, wir würden von unserer Freiheit dann gar keinen sachgemäßen Gebrauch machen können, sondern stets rathlos dastehen und nicht wissen, was wir thun sollten. So verhält sich's vermöge der menschlichen Kurzsichtigkeit ja leider in Betreff vieler Motive, welche sich gleichzeitig neben anderen darbieten, ohne daß wir deren Bedeutung, Folgen und Tragweite genügend kennen, oder in Betreff deren wir irren. Insoweit er-

leidet die Bedeutung unserer Freiheit eine beklagenswerthe Einschränkung. Die Freiheit ist werthlos, insoweit sie nicht durch die Geltung des Causalgesetzes und das Bewußtsein dieser Geltung, also durch die Einsicht der Folgen dessen, wofür man sich entscheidet, unterstützt wird. Freiheit und Causalität sind daher nicht Gegensätze, die einander ausschließen, sondern Correlate, die einander insofern bedingen, als die Freiheit die Geltung des Causalgesetzes voraussetzt, wenn sie überhaupt wirksam werden und ihrem eigenen Sinne gemäß sich mit Erfolg schöpferisch bethätigen soll.

Die Freiheit, deren Annahme die Betrachtung der sittlichen Welt ebenso nothwendig fordert als die Untersuchung der Natur die des Causalnexus, ist daher das umfassendere und bedeutungsvollere der beiden Verhältnißglieder. Die Freiheit postulirt den Causalnexus als eine Consequenz ihres eigenen Wesens, während das Bestehen des Causalnexus an sich keinen Grund in sich schließt, irgendwo Freiheit anzunehmen.*) Die Freiheit trägt ihre Bedeutung, und damit ihre Existenzberechtigung, in sich selbst, während das Bestehen des Causalnexus an sich gleichgültig und werthlos, mithin nur als Mittel zur Realisirung anderer an sich selbst werthvoller Ziele begreiflich ist. Alle Werthe sind nur denkbar als lebendige Erregungen lebendiger Wesen. Sie können, so weit unsere Wahrnehmung und Schlußfolgerung reichen, nur durch freie Entschließung und freie Bethätigung lebendiger Wesen erarbeitet und realisirt werden. Die freie Selbstthätigkeit ist daher der lebendige Quell aller Werthe des Lebens, aller Werthe überhaupt, und diese allein sind es wiederum, welche dem Leben überhaupt Existenzberechtigung und Bedeutung verleihen. Betrachten wir die freie, selbstschöpferische, inhaltvolle

*) Lotze, Dictate aus den Vorlesungen. Grundzüge der practischen Philosophie. 2. Aufl. S. 21.

Entfaltung des individuellen Lebens als Zweck der Weltschöpfung, und es ist dies der einzige, der uns verständlich ist, so erscheint das Bestehen des allgemeinen Causalnexus als ein unentbehrliches Moment der Verwirklichung des Weltzwecks, und eben darin liegt die relative Bedeutung und die Rechtfertigung seines Bestehens.

Das Bewußtsein des freien verantwortlichen Wollens ist überdies das Erste und Ursprüngliche, dessen Wirklichkeit wir unmittelbar in uns erleben, aus dessen Innewerden wir die Begriffe des Wirkens und der Kraft überhaupt erst abstrahiren. Das Bestehen des Causalnexus kommt uns erst im Verlaufe des Lebens durch das praktische Bedürfniß der Ausführung unserer inhaltvollen Lebenszwecke in späterer Reflexion ganz allmählich zum Bewußtsein. Der Glaube an die allgemeine Geltung desselben ist sogar erst das Verdienst der neueren Naturforschung. Es ist eine seltsame Umkehrung dieses wahren Sachverhalts, wenn die Irrlehre des Determinismus nun das Ergebniß jener späteren Reflexion als das Primäre hinstellt und durch grundlose Annahme der ausschließlichen Geltung desselben den lebensvollen Keim freiheitlicher Entwickelung zu ertödten sucht, der dessen Bestehen doch allein rechtfertigt und begründet.

Die bisherigen Betrachtungen bezogen sich nur auf den formalen Charakter des freien Wollens und auf die Feststellung des Unterschiedes, welcher zwischen diesem und dem mechanischen Wirken obwaltet, das wir in dem bereits verwirklichten Thatbestande unseres inneren Seelenlebens und in den Vorgängen der äußeren Natur beobachten. Noch weit bedeutsamer tritt das Wesen der Freiheit hervor, wenn wir uns jetzt die inhaltliche Natur des freien Wollens und den Werth dessen vergegenwärtigen, was dadurch verwirklicht werden soll.

Schon mehrfach habe ich erwähnt, und knüpfe auch die folgenden Untersuchungen an diese Grundthatsache unserer Selbstwahrnehmung an, daß der Wille nie blind ist, sondern sich stets nach

dem entscheidet, was ihm wollenswerth erscheint. Wollenswerth oder werthvoll erscheint dem Menschen im Allgemeinen, was seiner Naturanlage und den aus dieser entspringenden Bedürfnissen entspricht, und es erscheint ihm stets in dem Grade wollenswerth, als es dieser Voraussicht genügt. Diese Bedürfnisse sind verschieden nach der Individualität, nach der Stellung und Bildung des Menschen. Sie sind theils leiblicher, theils geistiger, theils vorübergehender, theils bleibender Art; sie sind um so niedriger, je roher, uncivilisirter und oberflächlicher der Mensch ist, und um so bedeutsamer und höher, je tiefer er sich seines wahren Wesens bewußt ist. Aber bei aller Verschiedenheit existirt doch ein tief in der menschlichen Natur wurzelndes gemeinsames Grundbedürfniß, das alle anderen modificirt, und als unabweisliche Vorbedingung menschlicher Befriedigung allen anderen Bedürfnissen seinen Stempel aufdrückt und allen ihre centrale Richtung vorschreibt. Es ist nicht blos die Erwartung des größeren oder geringeren Wohl oder Wehe, was den Willen des Menschen ausschlaggebend bestimmt, sondern zugleich noch ein Gefühl der Verantwortlichkeit für den Ausfall seiner Willensentscheidung. Dieses Gefühl tritt bei allen Willensentscheidungen der Menschen als mitwirkender Factor auf, und macht sich um so entscheidender geltend, je mehr der Mensch über sich selbst und seine Zwecke aufgeklärt wird. Das Gefühl der Verantwortlichkeit ist, wie eine vorurtheilsfreie Geschichtsbetrachtung und die unmittelbare Selbsterfahrung lehren, der wichtigste und bedeutsamste Factor bei allen freien Willensentscheidungen. Dieses Gefühl ist der tiefste Inhaltsquell dessen, was durch Freiheit erreicht werden soll, in ihm offenbart sich der specifische Wesenscharakter der Freiheit. Wäre nicht das Gefühl der Verantwortlichkeit, so hätten wir kaum ein Interesse, von der Freiheit überhaupt zu reden. Die freie Wahlentscheidung wäre dann in jedem Falle blos das Ergebniß einer mehr oder weniger gründlichen Ueberlegung dessen, was uns am

meisten Wohl oder Wehe zu versprechen scheint. Die dem Menschen dann noch zukommende Freiheit wäre kaum geeignet, sein Wesen zu bereichern, zu erweitern und zu erhöhen. Die Ueberlegung dessen, was ihm wollenswerth erscheint, würde ihn kaum über die Sphäre der bekannten Lustempfindungen hinausführen, denn die Summe dieser wäre alsdann der einzige Maßstab, den er seiner Willensentscheidung und der ausführenden Energie seines Wollens zu Grunde legen könnte. Der Mensch würde sich dann von den übrigen Naturwesen nur durch seine vollkommenere geistige und körperliche Veranlagung unterscheiden; er würde vielleicht die Oberherrschaft über jene erlangen und seine Umgebung seinen Lustempfindungen immer mehr accommodiren, aber er würde sich doch im Wesentlichen im Kreise drehen, er würde nichts Neues und Bedeutenderes aus sich hervorbringen können, als verfeinerte Genußmittel und eine verfeinerte Lustökonomie des Genießens. Daß dies in der That so sei, wird vielfach behauptet, aber doch nur von solchen, welche die wahre Natur des Menschen nicht kennen oder ihre Augen offenkundigen Thatsachen gegenüber verschließen. Es ist das die Auffassung des landläufigen Utilitarismus und Eudämonismus, deren breiter Strom jetzt über die Bildung des Jahrhunderts dahinfluthet und alle edleren Regungen zu ersticken droht. Der wahre Werth des Lebens liegt hoch über der Sphäre einer so niederen Denkungsart. Er wird dem Menschen erst in dem Maße offenbar, als dieser seine wahre sittliche Bestimmung erkennt, und der göttliche Mahnruf, der ihn trotz aller Abirrungen immer wieder auf den rechten Weg zu diesem Ziele zurückweist, ist eben das Gefühl der Verantwortlichkeit, welches den Menschen bei all' seinem Thun und Treiben begleitet. Im Gefühl der Verantwortlichkeit offenbart sich der Grundcharakter des wahren Menschwesens, das sich erst in freier Bethätigung zu dem gestalten kann, was es zu werden bestimmt ist. Das Gefühl der Verantwortlichkeit ist insbesondere der be-

merkenswertheste Zug der inhaltlichen Natur der menschlichen Freiheit, und wenn wir das Wesen dieser recht verstehen und würdigen wollen, so müssen wir vor Allem das Gefühl der Verantwortlichkeit ins Auge fassen und uns die in diesem Gefühle enthaltenen und mit ihm gegebenen und als unmittelbar gewiß erlebten Voraussetzungen klar zum Bewußtsein bringen.

Eine Voraussetzung ist es besonders, welche sich sogleich als unabweislich aufdrängt und den Begriff der Verantwortlichkeit selbst erst zum Abschluß bringt. Verantwortlich für unser Wollen können wir nur dann sein, wenn wir nicht blos frei sind, sondern zugleich eine innere Norm von unbedingt verpflichtendem Charakter in uns tragen.

Solche Norm ist nun in der That vorhanden und jedermann in der Stimme des Gewissens offenbar.

Das Gewissen galt von jeher als der hervorstechendste Characterzug des wahren Menschwesens. Dasselbe characterisirt zwar das ganze Menschwesen nach allen Richtungen hin, findet aber seinen bedeutsamsten und wichtigsten Ausdruck in der Gefühlssphäre, im Gefühl des Sollens. Das Gefühl ist die eigentliche Geburtsstätte des Gewissens, welches erst von hier aus die Gebiete des Vorstellens und Wollens beherrscht. Der klarste Beweis hierfür ist, daß das Gefühl des Sollens längst in uns lebendig zu sein pflegt, bevor wir das, was wir sollen, uns klar zum Bewußtsein gebracht haben, bevor wir entschlossen sind, es zu wollen. Das Gefühl des Sollens ist als solches von jeher in der Menschheit lebendig gewesen, die Vorstellung dessen, was wir sollen, hat im Laufe der geschichtlichen Entwickelung vielfach gewechselt, indem es in gewissen Grenzen von den wechselnden Bedingungen und Umständen abhängig war, unter denen das individuelle Leben sich entfaltet. Seine allgemeine Formulirung ist in mancher Beziehung noch immer Gegenstand des Streits und des Zweifels. Das Gefühl des Sollens bleibt selbst dann noch

lebendig, wenn der Wille durch die Gewohnheit des Lasters in ganz andere Bahnen gelenkt ist, es läßt sich selbst in der Seele des hartgesottensten Sünders nicht völlig ertödten.

Was verleiht nun der Stimme des Gewissens diese wunderbare verbindliche Kraft, welche es im Leben der Menschen thatsächlich ausübt, welche den sittlichen Menschen in den Stand setzt, selbst den stärksten Verlockungen der Sinnlichkeit oder anderer Gelüste rein aus Pflichtgefühl zu widerstehen? Wie kommt es, daß die Nichtbeachtung jener Stimme uns mit bitterer Reue erfüllt, unser ganzes Wesen bis in das Innerste hinein aufregt und verstört, uns intensivere Pein verursacht, als alle anderen Arten des Weh, unser besseres Ich gleichsam aus den Angeln hebt?

Es kann nur daher kommen, weil das eingeborene Gefühl des Sollens der wahre und volle Grundcharacter unseres Wesens ist, weil unser Wesen sich in dem Soll erfüllt, weil wir so veranlagt sind, daß unser ganzes Leben, Dichten und Trachten nur aus diesem Mittelpunkte unserer Existenz begreiflich ist, nur aus ihm seinen specifischen Inhalt, seine Richtung und Kraft schöpfen kann, weil die Verwirklichung des sittlichen Ideals unsere ganze und wahre Bestimmung ist. Nur weil der Schwerpunkt unserer ganzen Lebenswirklichkeit sich im Gefühle des Soll concentrirt, deßhalb gerathen wir außer uns selbst, deßhalb kommen wir in Widerspruch mit unserem eigenen Wesen, wenn wir unsittlich handeln.

Darin scheint zunächst die verbindliche Kraft der Gebote des Gewissens zu bestehen, daß wir sittliche Wesen sind.

Erinnern wir uns jedoch sorgfältiger, was wir eigentlich im Gewissen erleben, so wird die ganz eigenthümliche, über alle anderen Empfindungen weit erhabene Hoheit des Pflichtgefühls, welche der wahre leuchtende Kern der im Gewissen offenbarten Norm des Handelns ist, uns doch nicht entfernt daraus allein erklärlich scheinen, daß das Sittliche einfach der Grundcharacter

unserer Natur ist. Wir fühlen, es bleibt der Erklärung noch ein Rest übrig, welcher uns erst darüber aufklären muß, daß jener eigenthümliche Grundcharacter unseres Wesens eben ein sittlicher sei. Wir fühlen, daß dieser Rest der Erklärung uns erst die ganze Hauptsache begreiflich machen müsse. Wäre unser Leben inhaltlos, oder unser Gesichtskreis nur mit nichtigen Dingen erfüllt, wäre der Pessimismus eines Schopenhauer oder Hartmann eine Wahrheit und es gäbe in der That keine achtbaren Ziele, für welche wir uns begeistern könnten, was würde unsere Jammerseele dann viel Aufhebens davon machen, wenn sie wirklich einmal mit ihrem elenden Selbst in Conflict geriethe? Was könnte sie so außer sich gerathen lassen, wenn sie ihre nichtigen Ziele auch wirklich verfehlte? Es ist ganz offenbar, daß das, was wir sollen, uns nur durch seinen inneren Werth so bedeutungsvoll und wichtig erscheinen kann. Erwägen wir die unvergleichliche und unbedingte Heiligkeit und Würde des Sittlichen, so kann jener Werth auch nicht ein relativer, er muß vielmehr ein absoluter, ganz unbedingter Werth sein. Wäre er das nicht, so wäre die unbedingt verpflichtende Kraft der Gebote des Gewissens durch ihn nicht erklärt, so gäbe es keine Sittlichkeit, sondern nur Utilitarismus oder Eudämonismus.

Darin besteht also die verbindliche Kraft der Gebote des Gewissens, daß der Eigenwerth dessen, was wir sollen, ein ganz **unbedingter** ist.

Etwas unbedingt Werthvolles kann es aber nur dann geben, wenn alles Geschehen in der Welt zu einem einheitlichen Ziele zusammenzuwirken bestimmt ist, denn wenn es unberechenbare Momente des Geschehens gäbe, welche den thatsächlichen Lauf der Welt beeinflussen und seine Richtung verändern, seine Ziele zweckwidrig durchkreuzen könnten, so wären alle denkbaren Werthe nur von relativer Geltung und Bedeutung. Unbedingt werthvoll kann ferner nur dasjenige sein, was den **Inhalt des Welt-**

zwecks selbst ausmacht oder ihn zu fördern bestimmt und geeignet ist. Soll daher die im Gewissen thatsächlich gegebene Norm unseres Handelns durch ihren unbedingten Werth verbindliche Kraft erlangen, so muß die Erfüllung unserer individuellen Lebensbestimmung auch den einheitlichen Zweck des Weltprocesses zu ihrem Theile zu fördern bestimmt und geeignet sein.

Freiheit und Gewissen, die specifischen Grundthatsachen des wahren Menschwesens, enthalten daher höchst bedeutsame Aufschlüsse über unsere eigene Wesensnatur, über das Ganze der Welt und unsere Bestimmung in derselben, Voraussetzungen theils metaphysisch formaler, theils specifisch inhaltlicher Natur, welche die Grundzüge unserer gesammten Weltansicht in den wichtigsten Beziehungen unwiderleglich bestimmen; Voraussetzungen, deren Verdeutlichung uns auch umgekehrt erst über die wahre Bedeutung der Freiheit und des Gewissens aufzuklären vermag. Es ist daher für die Beantwortung der letzteren Frage von der höchsten Bedeutung, daß wir uns jener Aufschlüsse und Voraussetzungen ihrem vollen Umfange nach bewußt werden, daß wir uns ihren Inhalt verdeutlichen und eine klare Einsicht in die Unbedingtheit ihrer Geltung erlangen.

Ich will dieselben zunächst hier in der Reihenfolge aufführen, wie sie sich zwanglos aus der obigen Untersuchung ergeben, und sodann näher auf die Betrachtung der einzelnen eingehen:

1. Wir selbst sind fürsichseiende einheitliche Wesen von eigenartiger Natur und eigenen Lebensinteressen, durch welche wir uns die Ziele unseres Wollens selbst bestimmen.

2. Unser Leben steht mit allem übrigen Geschehen, mit der Gesammtheit des ganzen Weltprocesses, in einem unmittelbaren Zusammenhange.

3. Der ganze Weltproceß ist ein einheitlicher, zweck-

bestimmter, dessen Einheitlichkeit eben durch die Richtung auf einen einheitlichen Endzweck bestimmt und bedingt ist.

4. Der einheitliche Endzweck des Weltprocesses ist auf Herstellung eines Guts von unbedingtem Werthe gerichtet.

5. Die specifische Natur unseres Wesens besteht darin, daß wir durch unser Leben eine Bestimmung zu erfüllen haben, deren Erreichung von uns selbst als höchstes Gut gefühlt wird, und deßhalb von unbedingtem Werth ist, weil sie bestimmt und geeignet ist, den einheitlichen Zweck des ganzen Weltprocesses zu ihrem Theile zu fördern.

Alle diese Aufschlüsse sind, ich wiederhole es, und darin beruht der Schwerpunkt der ganzen Ansicht, nicht Hypothesen von problematischer Geltung, oder Voraussetzungen, welche noch des Beweises durch Ableitung ihrer Geltung aus der Gewißheit anderer Thatsachen bedürften, sondern sie sind Offenbarungen rein thatsächlicher Natur, welche in und mit den unmittelbar als wahr und gewiß erlebten Grundthatsachen unseres specifischen Menschwesens, mit dem Vorhandensein der Freiheit und des Gewissens selbst schon gegeben und deßhalb unmittelbar von uns als wahr und gewiß erlebt werden. Sie werden ihrem wahren und vollen Wesen nach nur durch Verdeutlichung dessen gewonnen, was wir thatsächlich in uns erleben, durch Verdeutlichung und Schlußfolgerung aus Thatsachen, welche in ihrer Gesammtheit die alleinige factische Grundlage alles Wissens und Erkennens bilden.

Es ist der erste und wichtigste Schritt aller wissenschaftlichen Untersuchung, sich die ursprünglich gegebenen factischen Daten rein und unverfälscht von theoretischen Voreingenommenheiten zum Bewußtsein zu bringen und sich deren wahren Inhalt und deren

wahre Bedeutung klar zu machen. Diesem ersten Schritte gehören die obigen Betrachtungen an, indem sie uns die in den Thatsachen der menschlichen Freiheit und des davon unzertrennlichen Gefühls der sittlichen Verantwortung unmittelbar gegebenen Aufschlüsse über unser eigenes Wesen und die Gesammtheit alles Geschehens klar zum Bewußtsein bringen.

Der zweite Schritt besteht dann darin, daß wir die in jenen Sätzen niedergelegten thatsächlichen Aufschlüsse unter einander und mit unseren übrigen Erkenntnissen in Einklang zu bringen suchen und zusammen mit diesen zu einer systematischen Weltansicht auf ethischer Basis erweitern. Erst dadurch wird es uns gelingen, den in jenen Sätzen verborgenen Wahrheitsschatz voll zu heben, und umgekehrt auch die volle Einsicht in das wahre Wesen und die wahre Bedeutung der menschlichen Freiheit zu gewinnen. Das Ergebniß dieser weiteren Untersuchung wird dann meine Behauptung rechtfertigen, daß die großen Grundthatsachen des wahren specifischen Menschwesens, Freiheit und Gewissen, die lebendigen Keime sind, deren Ausgestaltung und Entfaltung die Grundlinien und den festen Rahmen unserer gesammten Weltansicht unwiderleglich feststellen, daß Stamm, Wurzel und festes Gezweig des gesammten Erkenntnißbaums aus jenen Keimen hervorwachsen und aus ihnen Leben, Festigkeit und Inhalt schöpfen, welche durch keine Zweifelsstürme zerstört werden können, da die thatsächliche Grundlage, der sie entstammen, über alle Zweifel erhaben ist.

Drittes Kapitel.

Begriff und Kriterium der Wahrheit des Erkennens.

Bevor ich jedoch zu diesem zweiten Schritt übergehe, schalte ich, theils zur Rechtfertigung des Gesagten, theils zur Abwehr sich

leicht zudrängender Einwendungen noch einige Bemerkungen über das Kriterium der Wahrheit all unseres Wissens und Erkennens ein, welche sich direct an die vorhin gegebene Uebersicht des Gebiets unserer unmittelbaren Lebenserfahrungen anschließen und die Wichtigkeit des dort Gesagten in das rechte Licht setzen sollen.

Schon damals erwähnte ich, der gemeinsame Character aller inneren Erlebnisse bestehe darin, daß sie Momente des Fürsichseins eines für sich seienden Wesens seien. Unmittelbar erleben können wir daher nur das, was in uns selbst vorgeht: die wechselnden Zustände unseres eigenen Wesens. Nur aus der specifischen Natur, aus der Art des Auftretens und dem Wechsel dieser inneren Zustandsänderungen unseres eigenen Wesens schließen wir auf das Vorhandensein anderer Wesen außer uns, auf das Vorhandensein einer Außenwelt und das Geschehen anderer Ereignisse, welche mit unseren eigenen Erlebnissen nicht identisch sind. All unser Wissen von dem Dasein und der Natur der Dinge und von dem Geschehen der Ereignisse außer uns ist durch Schlußfolgerungen aus der Art und Reihenfolge unserer inneren Erlebnisse vermittelt. Diese bilden den thatsächlich gegebenen Bestandtheil, die factische Basis, das einzig und allein Wirkliche in unserer Erkenntniß. Was wir nicht selbst unmittelbar erleben, kann nur als Vorstellung Gegenstand und Bestandtheil unseres Wissens sein. Alle anderen Wesen, die ganze Welt der Außendinge, können uns nur insoweit zur Wahrnehmung gelangen, als sie auf uns einwirken, d. h. als sie Veranlassung von Zustandsänderungen unseres eigenen Wesens werden, und als wir vermöge unserer inneren Geistesanlage aus diesen erlittenen Zustandsänderungen unseres eigenen Wesens Bilder jener Außendinge und der in ihnen vorgehenden Veränderungen in uns erzeugen können. Ob die auf solche Art in uns erzeugten Vorstellungen von Dingen und Vorgängen in der Außenwelt diesen selbst con-

gruent, oder auch nur ähnlich, ob sie nach der gewöhnlichen Vorstellung wahr, oder nur Trugbilder und Fictionen sind, welche mit der wirklichen Beschaffenheit der vorgestellten Dinge gar nichts gemein haben, können wir jedenfalls nicht durch eine Vergleichung beider, der Vorstellungen von den Dingen einerseits und dieser selbst andererseits, erfahren, denn wir können den Act solcher Vergleichung nicht vollziehen, da wir der Dinge selbst nicht habhaft werden können.

Wäre es daher Aufgabe unseres Erkennens, die Dinge und Vorgänge außer uns nur noch einmal in uns abzubilden, sie genau so abzubilden, wie sie außer uns an sich wirklich sind, wären also unsere Vorstellungen jener Dinge und Vorgänge nur dann wahr, wenn sie diesen genau congruent wären, so würde es überhaupt kein Kriterium der Wahrheit geben können, es bliebe dann ewig in der Schwebe und wäre gar nicht zu entscheiden, ob überhaupt und in wie weit die solchergestalt formulirte Aufgabe unseres Erkennens ihr Ziel erreicht hätte. Wirklich erreicht werden könnte ein solches Ziel in der That auch nur dann, wenn die Dinge und Vorgänge außer uns auch in Wirklichkeit an sich selbst weiter nichts wären als Vorstellungen, denn nur dann könnten sie sich mit unseren Vorstellungen von ihnen vollständig decken. In diesem Falle würde es dann aber wieder völlig unbegreiflich sein, wie die Dinge außer uns als Vorstellungen wirklich existiren könnten, denn Vorstellungen können doch nur wirklich sein als innere Vorgänge in den lebendigen Wesen, welche sie haben. Die Consequenz eines solchen Idealismus würde mithin doch nur zu der Annahme führen, daß nur die lebendigen Wesen an sich selbst wirklich wären, alle sonstigen außer uns vorgestellten Dinge und Ereignisse aber nur als Vorstellungen in den lebendigen Wesen existiren könnten. Nehmen wir einmal an, die Sache verhalte sich wirklich so, es existirten nur lebendige Wesen, welche einander gegenseitig vorstellten, so würden dieselben stets doch nur

ihre eigenen Zustandsänderungen unmittelbar in sich selbst erleben, die Zustandsänderungen in allen übrigen Wesen aber nur vorstellen können, und die vorgestellten Zustandsänderungen in diesen anderen Wesen würden mit diesen Zustandsänderungen selbst niemals zusammengehalten und verglichen werden können. Selbst die Annahme der Geltung eines solchen Idealismus würde daher kein Kriterium der Wahrheit als möglich erscheinen lassen, wenn die Aufgabe des Erkennens blos auf Uebersetzung dessen, was außer uns geschieht, in die Welt unserer Vorstellung gerichtet wäre.

In der That ist dieses letztere die gewöhnliche Ansicht, aber eine kurze Ueberlegung schon genügt, uns von der Verkehrtheit derselben zu überzeugen.

„Könnte es der menschlichen Forschung", sagt Lotze (Mikrokosmus Bd. I Vorrede VII), „nur darauf ankommen, den Bestand der vorhandenen Welt erkennend abzubilden, welchen Werth hätte dann doch ihre ganze Mühe, die mit der öden Wiederholung schlösse, daß, was außerhalb der Seele vorhanden war, nun nachgebildet in ihr noch einmal vorkäme? Welche Bedeutung hätte das leere Spiel dieser Verdoppelung, welche Pflicht der denkende Geist, ein Spiegel zu sein für das, was nicht denkt, wäre nicht die Auffindung der Wahrheit überall zugleich die Erzeugung eines Gutes, dessen Werth die Mühe seiner Gewinnung rechtfertigt?" Darauf kommt es in der That bei allem Erkennen in letzter Instanz allein an, den **Werth und die Bedeutung** dessen zu erkennen, was wir in uns erleben, respective durch diese Erlebnisse angeregt werden, außerdem noch in der Welt als vorhanden anzunehmen. Dieses Ziel können wir aber schon durch bloße Ueberlegung und Verknüpfung alles dessen erreichen, was in uns selbst vorgeht, ohne dazu nothwendig einer Congruenz unserer Vorstellungen mit den vorgestellten Dingen zu bedürfen. Darauf wird es daher bei allem

Erkennen in erster Linie ankommen, daß wir die inneren Erlebnisse richtig auffassen, ihrer wahren Bedeutung nach verstehen und würdigen, sie richtig verbinden und die in ihnen enthaltenen Voraussetzungen uns klar zum Bewußtsein bringen; nicht darauf, ob unsere Vorstellungen von den Dingen und Vorgängen außer uns mit diesen selbst congruent oder ähnlich seien? Das letztere ist eine Nebenfrage, welche an Bedeutung weit hinter der ersteren zurücksteht, weil der Werth dessen, was wir erkennen, nicht nothwendig durch eine bestimmte Art der Beantwortung jener Frage bedingt ist.

Die gewöhnliche Ansicht, daß das Erkennen blos zum Abbilden einer Wirklichkeit außer uns bestimmt sei, beruht auf der naiven, vor dem Beginn alles Philosophirens durch das bisherige Leben in uns entwickelten Vorstellungsweise, wonach uns die Producte unserer eigenen Geistesthätigkeit wie fertige selbständige Realitäten, als Dinge in einer uns rings umgebenden Außenwelt entgegentreten. Es erscheint nicht wunderbar, daß auf dieser Stufe der geistigen Entwickelung sich das nächste Interesse darauf richtet, die Dinge kennen zu lernen, welche uns anscheinend so plastisch und klar entgegentreten; daß wir über diesem nächsten practischen Ziele uns selbst vergessen und nicht bedenken, daß wir selbst es gewesen sind, welche die Bilder aller jener Dinge in uns hervorgebracht haben, daß mithin unser eigenes Leben, unsere eigene Thätigkeit bei der Herstellung jener Bilder, mit zu dem Ganzen der Wirklichkeit gehören, deren Anschauung sich aus jenen Bildern zusammensetzt; ja, daß diese unsere eigene Thätigkeit den Hauptfactor bei der Herstellung jener Bilder und der ganzen uns scheinbar umgebenden Außenwelt bildete, und daß die subjectiven Verfahrungsweisen bei der Zusammenfassung der Erscheinungen zu fertigen Bildern, bei der Gruppirung und Verbindung dieser zu dem Ganzen unserer Weltansicht die ersten Grundlinien und Theilstriche in die unabsehbare Menge unserer Empfindungen und

Gefühle bringen halfen und dadurch zu Keimen unserer Begriffe über die letzten wirkenden Principien alles Seins und Geschehens wurden. Je mehr die Erkenntniß dieses wahren Sachverhalts wächst, je mehr wir einsehen lernen, daß es nur Principien und Bedürfnisse unserer eigenen erkennenden Vernunft sind, welche uns antreiben, einzelne Empfindungen gruppenweis zu Vorstellungen gesonderter Dinge zusammenzufassen, diese in gegenseitige Relation zu setzen, das Gemeinsame in den Dingen zu übergeordneten Begriffen auszusondern und alle Dinge und Ereignisse zu dem Ganzen eines einheitlichen Weltprocesses zusammenzufassen, daß mithin alle Dinge, welche unseren Gesichtskreis erfüllen, alle Eintheilungen, alle Gesetze und Beziehungen zwischen jenen Dingen, die wirksamen Keime ihrer Entstehung in Bedürfnissen und ursprünglichen Veranlagungen unseres eigenen Wesens haben, um so mehr tritt die Bedeutung und der Werth dieser ursprünglichen Grundzüge unseres subjectiven Geisteslebens für die Gestaltung unserer gesammten Weltansicht hervor; um so mehr werden wir inne, daß das Ziel alles Erkennens wesentlich und in erster Linie auf das genaue Verständniß und die Verdeutlichung dessen gerichtet sein müsse, was wir sollen, wozu wir überhaupt da seien, welcher Werth und welche Bedeutung dem Dasein überhaupt und unserer Bestimmung in demselben beizumessen sei.

Je mehr wir uns dieses Alles zur Klarheit bringen, um so mehr werden wir einsehen, daß die in den Formen des Fühlens, Wollens und Vorstellens erlebten inneren Vorgänge in den lebendigen Wesen nicht nur mit zu dem Ganzen des Weltprocesses gehören, sondern, daß sie in der That das allein wahrhaft und an sich Wirkliche sind, die lebendige Grundlage, aus der alle Formen, Gestalten, Bilder, Gesetze und Verhältnisse unserer ganzen Weltansicht, der ganzen Weltwirklichkeit überhaupt hervorwachsen, daß die subjectiven Erscheinungen und Vorstellungen der realen Processe des Geschehens außer uns nicht bloße Neben-

producte dieser sind, welche nur bestimmt wären, uns begreiflich zu machen, was um uns her in einer uns umgebenden Außenwelt vorgehe, daß wir nicht deshalb sehen, hören, riechen und schmecken, um nach den Ursachen dieser subjectiven Erscheinungen in einer vorausgesetzten Außenwelt zu forschen, sondern um unser Herz an dem Gesehenen und Gehörten zu erfreuen und diese Eindrücke zur Erreichung unserer individuellen Lebensbestimmung zu verwenden. Die Erscheinungen des Wirklichen in der Vorstellungswelt lebendiger Wesen sind daher nicht als gleichgültige Nebenproducte, sondern eher als Hauptproducte derjenigen realen Processe zu betrachten, welche dieselben in uns anregen; in ihnen entfalten sich jene realen Processe erst zu voller Blüthe und Frucht. Die Processe der äußeren Natur erscheinen nur als Vorbedingungen und Mittel zur Entfaltung und Erhaltung des geistigen Lebens, in welchem das wahre Wesen, die wahre Bedeutung, der wahre Werth und die wahren Ziele alles Geschehens erst wirklich und offenbar werden.

Wir erleben unmittelbar in uns, was Sein, Wirken, Leiden, Fühlen, Denken und Wollen in Wahrheit sei und bedeute, welchen Sinn, Inhalt und Zweck das Leben habe, und diese Selbstoffenbarung des eigenen Wesens, welche sich durch die fortschreitende Arbeit des Lebens und Erkennens zu einer mehr oder weniger umfassenden Weltansicht in uns erweitert, ist nicht blos Erscheinung, welche auf ein Sein hindeutet, welche zur Abbildung und Reproduction eines hinter der Erscheinung belegenen noch wahreren Seins bestimmt wäre, sondern offenbart uns das Wirkliche selbst in seiner Blüthe und höchsten Potenz, in seiner wahren an sich seienden Gestalt, wie es in unserem Fürsichsein unmittelbar zur Realität gelangt. Die Aufgabe des Erkennens ist daher nicht, aus dem innerlich Erlebten als einem Scheine das wahre Sein eines solchen Schein erregenden Wirklichen mittelst irgend welcher Erkenntnißtheorie zu enträthseln,

sondern das innerlich Erlebte seinem wahren Werthe und Zusammenhange nach zu würdigen, um von ihm zum Zwecke unseres Lebens Gebrauch zu machen. Wenn das Wirkliche sich uns in Farben, Klängen und Gerüchen offenbart, so sind diese nicht etwa ein bloßer Schein, der uns das Wirkliche in verkürzter und verstümmelter Weise zur Anschauung brächte, so sind sie eben die Art, wie das Wirkliche in uns offenbar und wirklich wird, wie es in uns aufblüht zu wahrem vollem Leben. In diesem wahren vollen Leben erst werden die Werthe des Wirklichen offenbar und wirklich, sie werden als solche von uns gefühlt, und in diesem Gefühl besteht ihr wahres Wesen. Entfaltung der in unserer Naturanlage enthaltenen Keime ist der Zweck des Lebens, und diesem Zwecke ist auch die Aufgabe des Erkennens untergeordnet. Erkennen ist Verdeutlichen dessen, was wir unmittelbar in uns erleben, was in unserer Naturanlage gegeben ist und durch Einwirkungen anderer Wesen in uns angeregt wird, Verdeutlichung und consequente Ausgestaltung der factisch gegebenen Grundlage unmittelbarer Lebenswirklichkeit.

Da wir mit zu dem Ganzen der Welt gehören und durch die Erfüllung unserer Lebensbestimmung den Zweck des Weltprocesses fördern sollen, so können wir unsere Lebensaufgabe nicht verstehen, ohne eine bestimmte Ansicht über die Welt im Ganzen und das Ziel des Weltprocesses in uns zu bilden. Diese Weltansicht wird sich in den verschiedenen Wesen verschieden gestalten, je nach dem Grade und der Art ihrer individuellen Entwickelung und nach dem Standpunkte, auf welchem sie sich in den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung befinden. Da jedenfalls die letzteren für alle verschieden sein werden, so können die Weltbilder in der Auffassung der verschiedenen Wesen sich nie vollständig decken, wohl aber kann in allen der wesentliche Sinn der Wirklichkeit in mehr oder weniger vollständiger,

individuell gefärbter Weise zum Ausdruck gelangen; sie können alle zu einander und zum Ganzen in einem bestimmten gesetzlich geregelten Zusammenhange stehen.

Daß dieses letztere wirklich der Fall sei, lehren die Aufschlüsse, welche wir oben aus der näheren Betrachtung der in uns vorhandenen sittlichen Norm unseres Wollens erhielten. Soll der ganze Weltproceß ein einheitlicher, zweckbestimmter sein, so müssen die einzelnen dazu mitwirkenden Factoren, die lebendigen Wesen, deren Gesammtheit das Universum constituirt, sich unter einander verständigen, auf einander wirken, sie müssen überhaupt die Erfolge ihres Wollens und Handelns vorausberechnen können. Dieses ist nur möglich, wenn alles Geschehen überhaupt in einem ausnahmslosen gesetzlichen Zusammenhange steht. Erwägen wir nun, daß die Naturanlage aller das Weltall constituirenden Wesen mitinbegriffen ist in die Einheitlichkeit des teleologisch bestimmten Weltprocesses, so ergiebt sich als weitere Consequenz, daß alle Vorgänge in allen Wesen, also auch alle Erscheinungen in ihnen unter einander in einem ganz bestimmten gesetzlichen Zusammenhange stehen müssen. Ist dieses aber der Fall, so leisten die Mittel unseres Erkennens in der That alles, was wir billigerweise von ihnen verlangen können, so reichen sie vollkommen aus, um die Aufgabe des Erkennens zu ermöglichen, wenn wir die letztere in dem angegebenen Sinne richtig verstehen. Sie reichen aus, uns eine Ansicht der Welt im Ganzen zu verschaffen, welche unserem individuellem Standpunkte, unserem individuellem Gesichtskreise und unserer individuellen Lebensbestimmung entspricht, sie reichen aus, die Erfolge unseres Wollens in beschränktem aber doch zureichendem Maße zu bestimmen.

Berücksichtigen wir alle diese Erwägungen, um uns klar zu machen, was Wahrheit sei und bedeute? worin das Kriterium der Wahrheit bestehen könne?

Da der Zweck des Erkennens nicht auf ein bloßes Abbilden

dessen gerichtet ist, was außer uns geschieht, so kann die Wahrheit unserer Vorstellungen der außer uns gesetzten Dinge und Ereignisse nicht darin bestehen, daß jene diesen in allen Beziehungen congruent oder auch nur im mathematischen Sinne ähnlich seien. „Nichts ist einfacher*) als die Ueberzeugung, daß jeder erkennende Geist Alles nur so zu Gesicht bekommen kann, wie es für ihn aussieht, wenn er es sieht, aber nicht so wie es aussieht, wenn es Niemand sieht; wer eine Erkenntniß verlangt, welche auf mehr als ein lückenlos in sich zusammenhängendes Ganze von Vorstellungen über die Sache wäre, welche vielmehr die Sache selbst erschöpfte, der verlangt keine Erkenntniß mehr, sondern etwas völlig Unverständliches. Man kann nicht einmal sagen, er wünsche die Dinge nicht zu erkennen, sondern geradezu sie selber zu sein; er würde vielmehr auch so sein Ziel nicht erreichen; könnte er es dahin bringen, das Metall etwa selbst zu sein, dessen Erkenntniß durch Vorstellungen ihm nicht genügt, nun so würde er es zwar sein, aber um so weniger sich, als nunmehriges Metall, erkennen; beseelte aber eine höhere Macht ihn wieder, während er Metall bliebe, so würde er auch als dies Metall sich gerade nur so erkennen, wie er sich in seinen Vorstellungen vorkommen würde, aber nicht so, wie er dann Metall wäre, wenn er sich nicht vorstellte."

Wahr sind unsere Vorstellungen vielmehr dann, wenn sie das, was in uns vorgeht, seinem Inhalte und seinen Consequenzen nach adäquat zum Ausdruck bringen, wenn sie folgerecht das zusammenfassen, was zusammengehört und es mit dem Ganzen unserer Weltansicht in consequente Uebereinstimmung bringen. Wahrheit besteht daher nicht in einer Congruenz unserer Vorstellungen von Dingen und Ereignissen außer uns mit diesen selbst, sondern in der sachgemäßen Auffassung des

*) So sagt Lotze: Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Leipzig. Hirzel 1874. S. 485.

unmittelbar Gegebenen, in der inneren Folgerichtigkeit und Schlüssigkeit unserer Vorstellungen und deren Verhältnissen zu einander.

Das einzige Mittel, die Wahrheit unserer Vorstellungen und Schlußfolgerungen zu constatiren, besteht in ihrer Zurückführung auf einfache Thatsachen, welche wir unmittelbar erleben und auf Axiome von zweifelloser Geltung. Die Wahrheit dieser Axiome läßt sich freilich nicht mehr beweisen, sondern nur durch ein Gefühl unmittelbarer Evidenz als richtig constatiren, welches in dem Innewerden ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit besteht. Das Bewußtsein der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welches uns die letzten Axiome alles Wissens und Erkennens als aprioriſches Besitzthum des Geistes, als unmittelbar gewiß und selbstverständlich erscheinen läßt, ist das letzte und einzige Kriterium aller Wahrheit.

Wie es eine sittliche Norm in uns giebt, welche den characteristischen Grundzug unseres Wesens in ethischer Beziehung bildet, so finden wir in uns gewisse aprioriſche Wahrheiten, deren Gewißheit wir ebenso unmittelbar mit dem Bewußtsein ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit in uns erleben, wie das Vorhandensein jener sittlichen Norm. Wie diese ist die Selbstverständlichkeit des Inhalts jener aprioriſchen Wahrheiten ein letztes gegebenes thatsächliches Moment, welches nur erlebbar aber nicht weiter beweisbar ist und die Grundvoraussetzung alles Erkennens bildet.

Viertes Kapitel.

Die Ausgestaltung der unter Kapitel 2 entwickelten Voraussetzungen zu einer sittlich-religiösen Weltansicht.

Ich wende mich nun zu dem zweiten Schritte meiner Untersuchung, zu dem Versuche, die mit dem Vorhandensein der ver-

antwortlichen Freiheit des Wollens unmittelbar gegebenen Aufschlüsse, welche ich in den früher aufgestellten Sätzen zusammengefaßt habe, unter einander und mit unseren übrigen Erkenntnissen in Einklang zu bringen und mit diesen zu der Einheit einer sittlich-religiösen Weltansicht auszugestalten.

Alle jene Sätze verhalten sich, wenn man sie genauer betrachtet, zu einander wie Radien eines Kreises, die alle nach demselben Mittelpunkte gerichtet sind. Es gilt nur, diesen Mittelpunkt zu bestimmen, um deren innere Zusammengehörigkeit und das Gesetz ihrer Bildung zu begreifen. Dieses Centrum ist das absolute Weltwesen, der reale Grund alles Bestehenden, durch dessen richtige und sachgemäße Auffassung sich die Weltanschauung, deren Grundlinien jene Sätze vorzeichnen, vollständig zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt. Erst die richtige Auffassung jenes höchsten Wesens kann der ganzen Weltansicht inneren Halt geben, sie erst kann die in jenen Sätzen nur dürftig skizzirten Grundgedanken durch Offenbarung des wahren Inhalts dessen ergänzen, was jene nur in formaler und abstracter Weise ausdrücken. Die gemeinsame Richtung auf den gesuchten Mittelpunkt ist in jenen Sätzen schon so deutlich ausgeprägt, dieselben enthalten so deutliche Hinweisungen auf das, was wir unter jenem höchsten Wesen zu denken haben, daß wir nur die dort gezogenen Linien zu verlängern, das in jenen Sätzen Gedachte nur consequent bis zu Ende zu denken haben, um das gesuchte Centrum zu finden und einzusehen, daß nur die **Idee Gottes**, das ist die Idee einer alle Weltwirklichkeit in sich schließenden lebendigen Persönlichkeit von absolutem Character dem Begriffe jenes höchsten Wesens genügen könne. Nur die Idee Gottes genügt den metaphysischen und ethischen Anforderungen, welche in jenen Sätzen enthalten sind. In dieser Idee finden jene Sätze ihren Schlußpunkt, der ihren gegenseitigen Zusammenhang erklärt und die formalen Anforderungen derselben mit den erwärmen-

den Strahlen eines positiven Inhalts von überirdischem Glanze erfüllt.

Um diese wichtige und höchste Consequenz unserer bisherigen Betrachtungen gegen alle Einwendungen sicher zu stellen, will ich die Gründe, welche mit zwingender Nothwendigkeit zu ihr hinleiten, jetzt entwickeln.

Ich habe bereits erwähnt, daß wir die letzten metaphysischen Grundbegriffe alles Seins und Geschehens nur aus dem schöpfen können, was wir unmittelbar in uns als wirklich erleben, nicht aus anderen Begriffen, welche erst aus diesen Erlebnissen abstrahirt sind und an sich nichts Wirkliches mehr bedeuten. Der allgemeine wesentliche Grundzug aller inneren Erlebnisse ist das Fürsichsein, die lebendige Rückbeziehung alles Erlebten auf uns selbst im Bewußtsein. Das Fürsichsein ist daher das wahre Wesen aller Realität. Realität ist **Fürsichsein.** Fürsichsein in diesem Sinne ist aber nur ein anderer Ausdruck für das, was wir unter Lebendigkeit und Geistigkeit verstehen. Nur das Lebendige kann für sich wirklich, real sein, alles Todte, Unlebendige, alles ruhende unbewegte Sein kann nur als Vorstellung in den lebendigen Wesen, nicht aber für sich selbst irgendwie wirklich sein.

Giebt es daher ein einziges höchstes Wesen, welches der wahre und letzte Grund aller Realität ist, von dem alle Einzelwesen, welche das Universum constituiren, ihr eigenes Dasein gleichsam zu Lehen tragen, so kann auch dieses höchste Wesen nicht als todte Substanz oder gar als Begriff, sondern nur als lebendiges fürsichseiendes geistiges Wesen gedacht werden.

Betrachten wir nun den Verlauf unserer inneren Erlebnisse näher, so werden wir alsbald inne, daß dieselben zum großen Theile durch Veranlassungen angeregt werden, welche nicht spontan in uns selbst entstehen oder durch vorangegangene Zustände unseres eigenen Wesens allein bedingt und hervorgerufen sind. Wir müssen daher jene Veran-

lassungen als Einwirkungen anderer Wesen auf uns betrachten, und der Verlauf des Lebens überzeugt uns bald, daß auch wir unsererseits auf andere Wesen einzuwirken vermögen. *Unser Leben verläuft in steten Wechselwirkungen mit unzähligen anderen Wesen*, und diese Wechselwirkungen erscheinen als das einzige Band, welches uns mit jenen anderen Wesen und der Welt überhaupt verbindet.

Den Hergang und die Denkbarkeit dieser Wechselwirkungen zu erklären, war das vornehmste Problem der neueren Philosophie seit Cartesius, dessen Wichtigkeit um so mehr anerkannt wurde, je mehr sich das philosophische Nachdenken auf Anregung der Naturforschung der Erklärung der thatsächlich beobachteten Vorgänge des Lebens überhaupt zuwandte.

Lotze hat dieses Problem zuerst scharf präcisirt und in einer Weise gelöst, welche die höchste Beachtung verdient. Die Wechselwirkung kann, wie Lotze sehr scharfsinnig und klar entwickelt, nicht darin bestehen, daß die Zustandsänderung des einen Wesens a auf das andere b unmittelbar übergeht, denn ein *Zustand* des Wesens a kann sich nicht von diesem loslösen und losgelöst von a für sich sein, er könnte, selbst wenn dies denkbar wäre, nicht die Richtung auf b finden nnd dort eine correspondirende Zustandsänderung des anderen Wesens b werden. Der sogenannte influxus physicus ist eine den metaphysischen Begriffen des Wesens und Geschehens widersprechende Vorstellung. Ebensowenig genügt die occasionalistische Erklärung, daß dem Zustande des a der correspondirende Zustand in b nach einem das Geschehen in beiden Wesen für den besonderen Fall oder nach einer allgemein verbindlichen Regel ordnenden göttlichen Machtgebote blos thatsächlich folge. Nur dadurch kann die Thatsache der Wechselwirkung erklärt werden, daß alle durch sie verbundenen Wesen als Momente des Fürsichseins einer einzigen einheitlichen Substanz betrachtet werden, welche den alleinigen wesenhaften Kern der Wirklichkeit aller Einzelwesen bildet. Jede Zustandsänderung des einen Wesens a ist dann

zugleich eine Bewegung jenes ganzen einheitlichen substantiellen Weltgrundes, welcher in allen übrigen Wesen, das ist in allen übrigen Momenten des Fürsichseins jener einen Weltsubstanz, schwächer oder stärker wiederklingt und mithin zugleich als correspondirende Zustandsänderung des Wesens b hervortritt, welches auf solche Art die Einwirkung von a erleidet.

Diese Erklärung beseitigt nicht nur alle Schwierigkeiten, welche das Problem der Wechselwirkung bisher zu einer crux philosophorum machten, sondern erweitert und erleuchtet zugleich unsere theoretische Einsicht in die Verhältnisse der Einzelwesen zu einander und zu dem absoluten Weltwesen und unsere ganze Auffassung des letzteren und aller Einzelwesen in einer Weise, wie es keiner früheren Philosophie auch nur annähernd gelungen ist.

Wir begreifen nun aus der unleugbaren Thatsache der Wechselwirkung, einer Thatsache, worauf aller Weltzusammenhang und die Möglichkeit alles Erkennens beruht, daß nur ein einziges einheitliches lebendiges Wesen den realen substantiellen Grund aller Weltwirklichkeit bilden könne, daß die Realität aller das Weltall constituirenden Einzelwesen nur in Arten des Fürsichseins jenes einen Wesens bestehen könne. Wir begreifen nun mit einem Schlage, wie zwischen allem Geschehen in allen Wesen ein ausnahmsloser gesetzlicher Zusammenhang bestehen, wie der ganze Weltproceß ein einheitlicher, auf ein einheitliches Ziel gerichteter, wie die Natur und Bestimmung aller Einzelwesen auf die Mitwirkung zu diesem einheitlichen Ziele berechnet und veranlagt sein könne, wie endlich in den Einzelwesen, indem das eine absolute Weltwesen in ihnen allen auf eine gewisse, wenn auch noch so beschränkte Weise doch mit seinem ganzen Wesen für sich ist, durch fortschreitende Verdeutlichung der in ihrer thatsächlichen Naturanlage offenbarten Daseinsmomente eine Erkenntniß jenes einheitlichen Ziels des ganzen Weltprocesses entstehen könne.

Ich habe in der letzteren Beziehung bereits entwickelt, wie sich aus einer zwanglosen Deutung der Grundthatsachen des wahren Menschwesens, aus den Thatsachen der Freiheit und des Gewissens, die Grundzüge einer Weltansicht ergeben, welche den wesentlichsten bedeutsamsten Inhalt alles Geschehens wenigstens in allgemeiner Begriffsform zum Ausdruck bringt.

Diese allgemeine Begriffsform ist allerdings noch zu abstrakt, um auf eigenen Füßen stehen zu können. Sie erfüllt sich erst in dem Maße mit concretem Inhalt, als es uns gelingt, den Begriff jenes höchsten einheitlichen Wesens, welcher den Schlußstein unserer Weltansicht bildet, durch fortschreitende Erkenntniß zu vervollständigen und — wie ich der späteren Darstellungen vorgreifend zur vorläufigen Orientirung einschalte — durch Erfüllung mit dem, was uns das religiöse Gefühl offenbart, abzuschließen und zu der Idee des lebendigen Gottes zu steigern.

Erwägen wir nur die wichtigsten jener vorangeführten Thatsachen, das Gelten einer ausnahmslosen Gesetzlichkeit alles Geschehens und das Vorhandensein eines einheitlichen Weltzwecks von unbedingtem Werthe, so bedarf es gar keiner weiteren Umwege mehr, um zu begreifen, daß Zwecke und Werthe nur in einer lebendigen Persönlichkeit existent werden können. Persönlichkeit legen wir einem lebendigen Wesen dann bei, wenn es seine wechselnden Zustände in der Erinnerung ein und desselben Bewußtseins zusammenzufassen, wenn es daher eigene Lebensinteressen zu hegen, selbständige Ziele zu verfolgen, Ueberlegungen anzustellen und sein Wollen und Handeln wechselnden Umständen anzupassen vermag. Durch die zusammenfassende Erinnerung knüpft ein solches Wesen die Einzelmomente seines Daseins erst zu einer Einheit von höherer Bedeutung zusammen. Die vergangenen Phasen seines Daseins gehen dann nicht mehr verloren, sondern werden in der Erinnerung erhalten und bilden in dieser Gestalt mitwirkende Factoren seines ferneren Lebens, während auch die in der Zukunft

erwarteten Erlebnisse bestimmend auf die Gestaltung der gegenwärtigen einwirken. Nur in einem lebendigen Wesen, welchem Persönlichkeit eignet, kann der Begriff der Zeit entstehen. Es unterscheidet sich dadurch von allen Wesen, welchen jene höhere Form der Einheit nicht zukommt, welche nur dem Augenblicke leben und daher nur ein unzeitliches Leben führen. Nur ein persönliches Wesen kann daher auch den Begriff der Zukunft und Vergangenheit bilden, nur ein solches kann Zwecke verfolgen und seinem Leben eine bestimmte Direction geben, selbsthandelnd nach eigenen Interessen und Principien in den Lauf der Ereignisse eingreifen. Es wird dieses alles in um so höherem und intensiverem Maße z[illegible]gen, je weiter es in seiner Erinnerung zurückgreifen, je erfol[illegible]er es die zukünftigen Ereignisse zu berechnen vermag, je umfassender, weitgreifender und fester sich die wechselnden Zustände seines Lebens zur Einheit bewußter persönlicher Existenz zusammenschließen, in je höherem Grade ihm Einheit und Persönlichkeit eignen. Denken wir uns endlich ein höchstes Wesen, welches allen Phasen seiner ganzen Existenz, sowohl denen, die es bereits realisirte, als auch den consequent aus dem gegenwärtigen Zustande zu erwartenden zukünftigen, gleich nahe wäre, so würden für ein solches die Schranken der Zeit wiederum aufgehoben werden und verschwinden, alle Momente seines Lebens würden sich zu einer Einheit höchster Potenz, zum Begriffe einer absoluten, vollkommenen Persönlichkeit zusammenschließen. Nur diese höchste denkbare Form der Wirklichkeit, dieser umfassendste und doch zugleich concentrirteste Ausdruck des Einheitsbegriffs, nur der Begriff absoluter, vollkommener Persönlichkeit erscheint geeignet, uns eine Vorstellung von dem wahren Wesen Gottes zu machen.

Es ist einer der verhängnißvollsten Irrwege in der Geschichte der Philosophie, daß man das Wesen Gottes, um diesem vor Allem

den Character der Schrankenlosigkeit und Absolutheit zu wahren, stets nur aus den durch Abstraction von allen concreten Erscheinungen des Lebens gewonnenen letzten Allgemeinbegriffen zusammensetzen zu müssen glaubte. Man bedachte nicht, daß jene obersten und allgemeinsten Begriffe zugleich die inhaltlosesten und leersten sind, wenn man nicht die concrete Fülle des Wirklichen stets ergänzend hinzudenkt, von denen sie abstrahirt worden sind. Man verwechselte hier, wie so häufig, die Umwege, welche das Denken braucht, um sich eine Uebersicht über die Inhalte des Wirklichen zu verschaffen, indem dasselbe die gemeinsamen Merkmale der Dinge abstrahirte, diese zu Allgemeinbegriffen formulirte und in Gattungen und Arten systematisch zusammenstellte, um ihnen dann die Vorstellungen der concreten Einzeldinge nach verschiedenen Gesichtspunkten wieder zu subsumiren, mit den Entstehungsprocessen des Wirklichen selbst und ließ sich dadurch verleiten, die höchsten Allgemeinbegriffe als das erste und ursprünglich Wirkliche zu denken, aus dem dann die concrete Fülle der Dinge und Ereignisse hervorgegangen sei. Aber jene Allgemeinbegriffe sind in der That weiter nichts als Geschöpfe der Abstraction, sie haben nirgends Wirklichkeit, als in dem Geiste dessen, der sie gebildet hat und sind völlig ungeeignet, den Inhalt dessen, was wir unter dem höchsten Weltwesen zu denken haben, entsprechend auszudrücken. Man ließ sich durch jene gedankenlose Verwechselung zu dem verhängnißvollen Irrthume verleiten, daß alle concreten Bestimmungen des höchsten Wirklichen nur ebensoviele Schranken desselben bedeuten würden und machte, um Gott den Character der absoluten Schrankenlosigkeit zu wahren, ihn zu dem inhaltärmsten und dürftigsten Geschöpfe der Abstraction, indem man sein Wesen durch die leeren Begriffe einer absoluten unbeweglichen Substanz, einer regungslosen höchsten Idee u. s. w. auszudrücken suchte.

Die negativen Begriffe der Schrankenlosigkeit und Unendlichkeit enthalten an sich noch gar keine positive Inhaltsbe-

stimmung des höchsten Wesens, welches doch nur durch den specifischen positiven Inhalt seiner Natur, durch seine eigene Würde und Erhabenheit allem Endlichen gegenüber den Character der Unendlichkeit erlangen könnte. Jene negativen Bestimmungen machen nur die Stelle frei, wo der positive Begriff Gott stehen soll, ohne diese Stelle selbst auszufüllen. Irgend welche positive Inhaltsbestimmungen müssen wir Gott doch beilegen, wenn er nicht zur leeren Unendlichkeit, zum reinen Nichts werden soll. Wir müssen ihm solche Inhaltsbestimmungen beilegen, welche ihn geeignet machen, als Grund alles Wirklichen, als erhaben über alles Endliche gelten zu können.

Sind wir daher auf dem angegebenen Wege durch Verdeutlichung der in der Freiheit und im Gewissen gegebenen Voraussetzungen zu der Ueberzeugung gelangt, daß der ganze Weltproceß auf ein einheitliches Ziel von unbedingtem Werthe gerichtet sei, so muß Gott, der Grund jenes Processes, in einer Form der Wirklichkeit gedacht werden, welche begreiflich macht, daß er Zwecke hegen und Werthe empfinden könne, wir müssen ihn in der höchsten denkbaren Form aller Wirklichkeit als absolute vollkommene Persönlichkeit auffassen, und dieser Begriff enthält nicht eine Beschränkung, sondern lediglich eine adäquate Bestimmung des wahren Wesens Gottes, dessen vorausgesetzte Unendlichkeit dadurch keineswegs alterirt, sondern insoweit, als dieses Prädicat überhaupt vernünftigen Sinn hat, nur näher präcisirt und begreiflich gemacht wird. Das Wort unendlich bedeutet streng genommen etwas, das kein Ende hat. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche versteht man jedoch darunter nur etwas, dessen Ende man nicht sieht, etwas für uns Unermeßliches und verbindet damit den Nebenbegriff des Erhabenen, des im höchsten Grade Imponirenden. Die erstere eigentliche aber negative Bedeutung des Wortes ist lediglich den Anschauungen des Raumes und der Zeit entlehnt, und trägt wie diese einen blos phänome-

nalen Character, vermöge dessen das Wort in diesem Sinne sich nur auf Objecte der Vorstellungswelt in den lebendigen Wesen, nicht auf die an sich seiende wahre Natur dieser selbst anwenden läßt, welche wir unausgedehnt denken müssen. Nur die tropische und uneigentliche aber positive Bedeutung des Wortes beruht auf einer Werthschätzung des Gefühls und kann auf die wahre Natur des Wirklichen angewendet werden. Nur im letzteren positiven Sinne können wir daher von Gott als einem unendlichen Wesen reden, das sich uns nicht sowohl wegen seiner Unerforschlichkeit und Unermeßlichkeit, als vielmehr wegen der sonstigen positiven, nur im Gefühl erlebbaren Werthbestimmungen, welche wir ihm beilegen, als über alle Maßen groß und erhaben darstellt. Object der Werthschätzung und Verehrung in diesem Sinne kann Gott aber selbstverständlich nur dann werden, wenn er als lebendige Persönlichkeit und nicht als abstracte Substanz oder leblose Idee gedacht wird. Nur der Begriff der lebendigen Persönlichkeit genügt daher dem Prädicate der Unendlichkeit, welches wir Gott beizulegen uns gedrungen fühlen.

Nichts ist daher verkehrter als der leider so oft gehörte Einwand, daß Gott in seiner über alles Menschliche unendlich erhabenen Würde dadurch herabgesetzt und vermenschlicht werde, daß man ihn als persönliches Wesen betrachte, weil Persönlichkeit eine Schranke sei, welche nur dem Endlichen zukomme. Es ist zwar richtig, daß wir den Begriff der Persönlichkeit überhaupt nicht fassen könnten, wenn wir nicht selbst Personen wären und unmittelbar in uns erlebten, was Persönlichkeit sei und bedeute. Aber das characteristische Moment, welches uns zur Persönlichkeit macht, die Fähigkeit, erlebte Eindrücke festzuhalten, in demselben Bewußtsein mit einander zu verbinden und mit gegenwärtigen und in der Zukunft erwarteten Erlebnissen zu der Einheit unseres Wesens zusammenzuschließen, dieses characteristische

Moment der Persönlichkeit ist bei uns doch nur in sehr unvollkommenem Maße entwickelt. Viele Erlebnisse vergessen wir ganz, der übrigen können wir uns nur in abgestuften Klarheitsgraden entsinnen; selbst der gegenwärtigen Erlebnisse können wir je nach unserer momentanen Stimmung und Aufmerksamkeit bald stärker, bald schwächer und immer nur in dem Rahmen eines engbegrenzten Horizonts uns bewußt werden; die Consequenzen, welche aus den erlebten und gegenwärtigen Eindrücken folgen, können wir nur in sehr mangelhafter Weise voraussehen. Unsere Persönlichkeit ist daher eine höchst beschränkte und höchst unvollkommene Species des Allgemeinbegriffs Persönlichkeit, weil wir das, was in uns vorgeht, nur in sehr mangelhafter und unvollkommener Weise zur Einheit unseres Bewußtseins, zu dem eigentlichen einheitlichen Kerne unserer wahren Natur, worin das Wesen unserer Persönlichkeit besteht, zusammenzuschließen vermögen. Diese Mängel sind aber nur Mängel, die derjenigen Art von Persönlichkeit anhaften, welche uns zu Theil geworden ist, Mängel, welche den Begriff der Persönlichkeit in uns beeinträchtigen, nicht aber constituirende Momente des Begriffes der Persönlichkeit an sich. Die Endlichkeit und die Unvollkommenheiten des Menschwesens beruhen nicht in dem, was den Begriff der Persönlichkeit im Menschen constituirt, sondern allein in der mangelhaften Entwickelung der die Persönlichkeit in uns bedingenden Eigenschaften, welche mangelhafte Entwickelung bewirkt, daß unser Wesen nicht ganz Einheit und Persönlichkeit, sondern zum großen Theil Zerfahrenheit ist, daß der Persönlichkeitskeim in uns nicht voll zur Reife gelangt. Eine consequente Steigerung des Begriffs der Persönlichkeit hilft jene Mängel und Unvollkommenheiten, welche nur den menschlichen Persönlichkeiten anhaften, schrittweise beseitigen und die höchste denkbare Stufe der Entfaltung dessen, was das Wesen der Persönlichkeit ausmacht, führt zu dem Begriffe der vollkommenen

Persönlichkeit, welche von allen jenen Mängeln frei ist und nur Gott eignet.

Ein Blick in das Leben wird sofort die Richtigkeit dieser Behauptung wenigstens für die unteren Stufen des Persönlichkeitsbegriffs bestätigen. Je mehr es einem Menschen gelingt, alle Vorerlebnisse festzuhalten, je weiter sich seine Erfahrungen ausbreiten und je consequenter er alle erlebten Eindrücke sach- und zweckgemäß mit einander zu verbinden, je fester er mithin alle Phasen seines Lebens im Bewußtsein zur Einheit seiner Persönlichkeit zusammenzuschließen vermag, um so höher steigert und entwickelt sich in ihm der Begriff der Persönlichkeit, um so mehr wird er befähigt sein, die menschlichen Schwächen zu meiden, sein Wollen und Handeln seiner wahren Bestimmung gemäß einzurichten, um so geschickter wird er sein, alle Nach- und Vorgedanken, welche die Bedürfnisse der Gegenwart erfordern, fehllos und sicher zu erreichen und bei seinen Entschließungen zu berücksichtigen, um so mehr wird er die Schranken von Zeit und Raum überwinden und das Vergangene und Zukünftige in eine concentrirtere, inhaltreichere Auffassung der Gegenwart vereinigen.

Ein Blick ferner auf den Gedankenkreis, den wir in uns anregen, wenn wir uns die Idee Gottes veranschaulichen wollen, wird das Gesagte auch von oben her ergänzend bestätigen.

Das Bedurfniß der Erklärung der Wechselwirkungen aller Einzelwesen führte zuerst von theoretischer Seite her mit Nothwendigkeit zur Aufstellung des Begriffs eines höchsten Wesens, welches als der reale Grund aller Einzelwesen gedacht werden mußte. Die Wechselwirkung konnte nur darin bestehen, daß jede Veränderung des einen Wesens a zugleich als eine Bewegung des ganzen Weltgrundes gedacht wurde, welche vermöge der Einheitlichkeit dieses in allen übrigen Momenten dessen Fürsichseins schwächer oder stärker wiederklingend die correspondirende Veränderung in b bewirken mußte. Diese Annahme hat zur Voraus-

setzung, daß das höchste Wesen sich nicht nur aller Momente seines Fürsichseins gleichzeitig bewußt, sondern daß ihm auch alle causalen und teleologischen Beziehungen aller gleich offenbar und gegenwärtig seien, denn nur daraus ist erklärlich, daß jedem Grunde seine Folge, jeder Ursache ihre Wirkung in den wechselwirkenden Einzelwesen folge, nur daraus ist ein causaler und teleologischer Zusammenhang alles Geschehens überhaupt erklärlich. Nur dadurch kann Gott über Zeit und Raum erhaben gedacht werden, daß er alle Momente des Geschehens für sich im Ganzen und in allen Einzelwesen in der Einheit seines Bewußtseins zusammenschließt, allen gleich nahe und in allen gegenwärtig. Nur daraus ist seine Allgegenwart, seine Allmacht, seine Allwissenheit und Allweisheit erklärlich, nur daraus seine Allgüte und Alliebe, durch welche Prädicate man sich gewöhnlich das Wesen Gottes zu veranschaulichen sucht, nur daraus die Einheit des Weltzwecks und dessen unbedingter Werth. Also auch von oben herab kommen alle Anhaltspunkte, welche das Leben und die Wissenschaft zur Feststellung des Gottesbegriffs liefern, darin überein, daß nur die Idee vollkommener Persönlichkeit den Anforderungen, welche wir an jenen Begriff stellen, genügen könne.

Aber alle die bisher erwähnten Anhaltspunkte zur Feststellung des Gottesbegriffs bilden in ihrer Gesammtheit doch nur ein dürftiges Gerippe, sie enthalten eine Reihe formaler Anforderungen, welche sich zwar in dem Einheitsgedanken absoluter Persönlichkeit Gottes theoretisch zusammenschließen und zu einem selbständigen Begriffe abrunden, aber diesem Begriffe fehlt doch noch die ganze Hauptsache, der lebendige Inhalt, welcher die **Heiligkeit** Gottes und den unbedingten Werth des Weltzwecks begründen soll, vermöge deren Gott für uns erst zum Gegenstande der Verehrung und Anbetung werden kann.

Ich habe schon erwähnt, daß die letzten Inhalte der Begriffe, in denen sich unser Denken bewegt, nur im Gefühl erlebt

werden, nicht aber sich vollständig in Begriffsform übersetzen lassen können. Im Gefühl erst offenbaren sich die Inhalte, die Werthe des Lebens. Das Denken dient nur dazu, diese Inhalte in das richtige gegenseitige Verhältniß zu setzen, dieselben zu vergleichen, zu verbinden, und durch diese und alle sonstigen Denkprocesse die relative Bedeutung jener zu ermessen, und zu den Zwecken unseres Lebens den richtigen Gebrauch von ihnen zu machen. Die nur erlebbaren Inhalte selbst, alle Momente des Empfindens, Fühlens und Wollens, können nur dadurch Gegenstand der Mittheilung werden, daß wir den Anderen durch Nennung der Namen, mit denen sie bezeichnet werden, auffordern, jene inhaltlichen Momente des Lebens selbst in sich nachzuerzeugen oder sich ihrer zu erinnern und dadurch erst inne zu werden, was wir mit jenen Namen meinen. So ist es mit den einfachen sinnlichen Empfindungen, so mit all den unabsehbar verschiedenen stets für sich specifisch bestimmten Gefühlen, welche in den mannigfaltigsten Combinationen und Formen, meist verbunden mit sinnlichen Empfindungen und Bildern, und gleichsam in das Gewand dieser gehüllt, die wahren Inhalte aller unserer Begriffe von Dingen und Ereignissen und unserer wechselnden Beziehungen zu diesen bilden, welche eben durch ihre specifisch bestimmte inhaltliche Natur all unseren Vorstellungen erst Leben und Farbe geben. Stellen wir uns z. B. eine geliebte Person vor und überlegen, worin unser Interesse an derselben besteht, so ist es nicht die Begriffsform, in der wir sie auffassen, nicht das System der Linien, in das wir ihre Gestalt zusammenfassen, was uns zu derselben hinzieht; es sind vielmehr die mannigfachen Gefühle der Werthschätzung und Theilnahme, welche ihr eigenartig specifisches Leben in uns erweckt, das wir unter der Hülle jener Begriffsform und Gestalt voraussetzen. Es ist das eigenartig specifische Leben, welches alle einzelnen Merkmale des Begriffs Mensch gerade in diesem Individuum auf besondere Art bestimmt und in den Linien seiner äußeren

Gestalt nur wiedererscheint, welches alle Lebensmomente gerade dieses Individuums, all sein Fühlen, Wollen und Denken, die Art seines Benehmens nach allen Richtungen hin characteristisch bestimmt. Die Totalität dieser Gefühle, unzertrennbar freilich verknüpft mit den Formen der Begriffe und Vorstellungen, welche das Bild jener Person constituiren, und gehüllt in das Gewand der sinnlichen Empfindungen, in denen jenes Bild uns äußerlich erscheint, ist der lebendige Inhalt dessen, was die Erscheinung jener Person belebt, wenn sie uns begegnet, was den wahren, nur erlebbaren Inhalt ihrer Vorstellung bildet, wenn wir sie uns in der Erinnerung vergegenwärtigen.

So verhält sichs nicht nur mit den Personen, mit denen wir verkehren, sondern mit allen Dingen, welche uns umgeben und das Bild einer uns umgebenden Außenwelt zusammensetzen, so mit allen Begriffscomplexen, in welche wir jene Dinge und die Ereignisse des Lebens zusammenfassen, so auch mit unserer Auffassung des Weltganzen, des Weltzwecks, so endlich mit unserer Idee des höchsten Wesens.

Der Begriff dieses höchsten Wesens würde leer und inhaltlos bleiben wie die Begriffsform und Gestalt eines uns gleichgültigen fremden Menschen, wenn wir nicht den Inhalt dessen, was wir in ihm vorstellen, **im Gefühl** auf specifisch bestimmte Art erleben könnten. In der That ist dieser Inhalt und solches Gefühl mehr oder weniger ausgeprägt in jeder Menschenbrust vorhanden; es ist vorhanden nicht nur gleichwerthig neben den sonstigen Gefühlen und Empfindungen, welche unseren Gesichtskreis füllen, sondern es überstrahlt alle anderen, es ist die wahre Lebenssonne, welche allen anderen Inhalten unseres Gesichtskreises erst Licht, Leben und Farbe giebt; es ist der concentrirteste Inhalt unseres Lebens, der wahre Inhaltsstamm, aus dem alle anderen Lebensinhalte hervorwachsen, von dem sie gewissermaßen ihre Inhaltlichkeit zu Lehen tragen.

Um den specifischen Character dieses Gefühls, oder vielmehr dieses Complexes von Gefühlen, welcher den Begriff des höchsten Wesens in uns erst belebt und zu der Idee des lebendigen Gottes steigert, näher zu bestimmen, knüpfe ich an die Aufschlüsse an, welche uns die Verdeutlichung des wahren Wesens der verantwortlichen Freiheit offenbarte.

Wir fanden, daß die unbedingt verpflichtende Kraft der Gebote des Gewissens in letzter Instanz nur in dem unbedingten Werthe des durch die Erreichung unserer sittlichen Bestimmung zu fördernden Endziels des gesammten Weltprocesses beruhen könne. Ueberlegen wir nun, wie es möglich sei, daß jenes uns scheinbar so fernliegende Endziel von uns überhaupt als Werth, wie es möglich sei, daß dieser Werth von uns sogar als unbedingter, absoluter Werth gefühlt werden könne? Suchen wir uns den specifischen Inhalt dessen zu verdeutlichen, was wir als Unbedingtheit jenes Werthes eigentlich in uns fühlen und erleben? Indem wir diese Frage erwägen und uns das soeben Gesagte vergegenwärtigen, werden wir inne, daß jene früher zusammengestellten Voraussetzungen der verantwortlichen Freiheit in der That noch weiter nichts als blos formale Anforderungen dessen zum Ausdruck gebracht haben, was das Gefühl des Soll in uns begründet. Wir forderten die Voraussetzung eines unbedingten Werthes, ohne anzugeben, worin er bestehe, ohne den Inhalt dessen anders als nur andeutungsweise zu bezeichnen, was wir eigentlich damit meinten. Jetzt erst, nachdem wir eine bestimmte Vorstellung darüber gewonnen haben, wie und wo überhaupt ein letzter Endzweck des Weltprocesses existent werden könne; jetzt erst, nachdem wir eingesehen haben, wie ein solcher Endzweck nur in einem lebendigen persönlichen Wesen existent werden könne, welches den realen Grund aller Weltwirklichkeit ausmacht, jetzt erst fällt ein helles Licht in jenen Vorstellungskreis, der bis dahin nur unklar ausdrückte, was wir nichtsdestoweniger deutlich empfanden.

Wahrhafte Theilnahme können wir nur für das empfinden, was in lebendigen Wesen vor sich geht und von uns als bedeutungsvoll, erhaben und heilig im Gefühl erlebt wird, nicht für die Herstellung irgend welcher blos factischer Thatbestände von blos formaler Geltung und Bedeutung. Dadurch, daß wir genöthigt wurden, das höchste Wesen, welches den Endzweck des Weltprocesses setzt, als lebendiges persönliches Wesen zu begreifen, wird es Licht in unserem Inneren. Ein anderes Gefühl, welches längst in uns lebendig und wirksam war, kommt uns nun mit einem Schlage als der noch fehlende Schlußstein unserer ganzen Ansicht ins Bewußtsein. Wir erinnern uns des religiösen Gefühls, welches noch über dem sittlichen Gefühl steht und die Quelle dieses ist, welches dem bis dahin unklaren und unbestimmten Gefühle des Soll nun mit einem Mal feste Richtung, festen Inhalt, Leben und Wärme giebt. Im religiösen Gefühl erleben wir den wahren vollen Inhalt dessen, was wir mit der Idee des höchsten Wesens meinen, durch das religiöse Gefühl erst verklärt sich der Begriff eines höchsten Wesens zur Idee des lebendigen **Gottes.** Wir erleben im religiösen Gefühl, wenn auch nur ahnungsvoll und unbestimmt, so doch in gewaltiger, erhabener, unser Innerstes mit heiligem Schauer durchdringender Tiefe das wahre Wesen des Höchsten, den Inhalt und die Bedeutung des Göttlichen. Wenn auch das Innewerden dieses Höchsten uns blendet wie der Anblick der Sonne, so erfahren wir doch in unsagbarer Seligkeit die belebende und erneuernde Kraft dieses Urquells alles Lichts und alles Lebens. Die theoretischen Begriffsradien, welche sich concentrisch in den aufgestellten Sätzen zum Innewerden dieses höchsten Lebensinhaltes vereinigen, beleben sich nun rückwärts durch das nur im Gefühl religiöser Begeisterung sich vollendende Bewußtwerden jenes Inhalts; es wird Licht in allen Sphären unseres Daseins, der Eigenwerth aller Dinge und Ereignisse tritt leuchtend hervor in dem Maße, als er durch das Verständniß des

Zusammenhangs dieser mit jenem Endzweck alles Lebens erhellt und aufgeklärt wird. Jetzt erst verstehen wir das Leben, Zweck und Dasein der Welt, den unendlichen Werth unserer sittlichen Bestimmung, durch welche wir zu dem Endzweck des Ganzen mitzuwirken bestimmt und gewürdigt sind.

Erlebten wir im Gewissen, daß wir moralische Wesen seien, so erleben wir nun im religiösen Gefühl, daß wir göttlichen Wesens sind. Offenbarte uns das Gewissen die Hoheit des Sittengesetzes, so lehrt uns das religiöse Gefühl den tieferen wahren Grund jener Hoheit erkennen, indem es uns die Heiligkeit und Erhabenheit Gottes zum Bewußtsein bringt. Es offenbart uns, daß wir Gott und dem Ganzen der Welt nicht kalt und theilnahmlos gegenüberstehen, sondern daß wir in unendlicher Liebe mit ihm verbunden sind, der unser ganzes Wesen und dasjenige aller Weltwesen bedingt. Wir verstehen dies in um so höherem Maße, je mehr wir unser wahres Menschwesen erkennen; je edler und vollendeter wir unser Leben gestalten, um so voller und tiefer durchklingt uns das religiöse Gefühl, der heilige Born aller Sittlichkeit und Humanität, aller wahren Werthe des Lebens. Es offenbart uns, daß der Inhalt des Weltzwecks die Liebe ist, und daß alle übrigen Werthe nur diesem göttlichen Urquell alles Lebens entspringen können, denn nur die Liebe kann als das Gute an sich betrachtet werden. „Die Liebe, indem sie Wirklichkeit hat als eine Bewegung des ganzen lebendigen Geistes, welche sich selbst weiß, sich fühlt und sich will, ist eben deswegen nicht nur eine formale allgemeine Bedingung, unter der irgend einem Anderen, das sie erfüllte, zukäme gut zu sein, ohne daß sie es selbst wäre; sondern sie ist das Einzige, das im eigentlichen Sinne diesen Werth hat oder dieser Werth ist, und alles Andere, Entschlüsse, Gesinnungen, Handlungen und besondere Richtungen des Willens, alles dies trägt nur abgeleiteter Weise mit ihr denselben Namen des Guten. Wir, die endlichen

Wesen, in einer Welt befaßt, deren Plan unserer Einsicht nicht offen liegt, können die wohlwollende Liebe nicht unmittelbar in der Hoffnung wirken lassen, daß jede Richtung, die unsere mangelhafte Voraussicht ihr gäbe, zu dem Gute führen werde, das sie erstrebt; uns hält unser Gewissen in einer Mehrheit sittlicher Gebote die allgemeinen Gesetze vor, nach denen geleitet unser Handeln unter den verschiedenartigen Veranlassungen, die ihm gegeben werden, des rechten Weges sicher ist: dem göttlichen Wesen steht nicht in gleicher Weise ein an sich Gutes als ein auch ihm geltendes Gebot gegenüber. Keinerlei wesenlose, unwirkliche und dennoch an sich ewig giltige Nothwendigkeit, weder ein Reich der Wahrheiten, noch ein Reich der Werthe, ist früher als das erste Wirkliche, sondern das Wirkliche, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in eine Bewegung, die dem endlichen Erkennen sich in die drei Seitenkräfte des Guten, welches ihr Ziel ist, des Gestaltungstriebes, der es verwirklicht, und der Gesetzlichkeit zerlegt, mit welcher dieser die Richtung nach seinem Zwecke innehält*)."

Blicken wir noch einmal auf das Gesagte zurück, so begreifen wir jetzt erst in vollem Umfange, was es heißt: frei zu sein, d. h. mit dem Gefühle der sittlichen Verantwortung sich nach inneren Motiven zum Wollen bestimmen zu können. Die wissenschaftliche Analyse dessen, was in und mit der Thatsache der menschlichen Freiheit unmittelbar gegeben ist, hat uns darüber aufgeklärt, daß wir es hier in der That mit einer Grundthatsache alles Lebens und Erkennens zu thun haben, welche ihre Wurzeln tief in den Boden des Allerheiligsten der gesammten Weltwirklichkeit hinabsenkt, mit einer Thatsache, in welcher die Grundlinien unserer sittlich-religiösen Weltansicht fest und sicher vorgezeichnet sind. Wir haben gesehen, daß Freiheit so, wie sie in uns wirklich ist, nur dadurch in uns wirklich

*) Lotze: Mikrokosmus Bd. III S. 608.

sei, daß der ganze Weltproceß auf ein einheitliches Ziel von unbedingtem Werthe gerichtet ist, und daß wir selbst zur Mitwirkung an diesem Ziele berufen sind, daß ein lebendiger persönlicher Gott, dessen Wesen die Liebe ist, der Grund aller Weltwirklichkeit und also auch unseres eigenen Lebens ist und daß ein aus dem Grunde des Allerheiligsten aller Weltwirklichkeit entspringendes Lebensinteresse von unbedingtem Werthe die normgebende höchste treibende Kraft unseres Wesens ist, denn nur daraus kann der characteristische Grundzug unseres freien Wollens, das Gefühl der Verantwortlichkeit, erklärt werden.

Die wissenschaftliche Analyse zerstörte nicht, sondern bestätigte und befestigte nur in allen wesentlichen Punkten jene auf dem Boden des practischen Lebens und der Geschichtsbetrachtung erwachsene Ansicht, welche das Vorhandensein der menschlichen Freiheit von jeher als unabweisliche Forderung der Humanität hinstellte. Anstatt das wahre Wesen der Freiheit zu alteriren, führte sie uns erst zum vollen Verständnisse desselben und überzeugte uns zugleich, daß in der Thatsache der menschlichen Freiheit eine sichere Bürgschaft für die Realität der höchsten Güter des Lebens, eine Bürgschaft für die Wahrheit derjenigen Voraussetzungen gegeben sei, welche die sittliche und religiöse Grundlage unseres Lebens bilden.

Im Wollen besteht die active progressive Seite unseres Lebens, im freien Wollen tritt unser wahres specifisches autonomes Menschwesen hervor, in ihm entwickelt sich unser Leben, schreitet es vorwärts, greift es selbstthätig ein in den Lauf der Ereignisse, auf ihm beruhen alle positiven Werthe des Lebens, alle Moral, alles Recht, alle Religion, weil alle durch die freie Selbstentwickelung des Individuums, durch die selbständige, verantwortliche Lebensführung bedingt sind.

Wären wir in all unserem Handeln determinirt, so wären

wir nicht Menschen, sondern Automaten. Wir wären dann nur passive Zuschauer eines Lebens, welches in uns und nicht von uns gelebt würde — oder vielmehr, nicht eines Lebens, sondern eines blinden mechanischen Processes. Unerklärt blieben das Gewissen, alle Gefühle der Befriedigung, Hoffnung und Sorge, welche durch den activen Lebensproceß des verantwortlichen Wollens bedingt sind. Alle Religion, alle Moral, alles Recht würden zu bloßen Namen ohne Inhalt, denn es ist vergeblich, diese Grundpfeiler aller menschlichen Ordnung auf ein anderes Fundament zu stellen als auf die menschliche Freiheit.

Zweiter Theil.

Kritik der hauptsächlichsten Einwendungen gegen das Vorhandensein und die Bedeutung der menschlichen Freiheit.

Erstes Kapitel.

Uebersicht und Eintheilung.

Da wir mit dem Worte „Freiheit" nur den specifischen und characteristischen Inhalt dessen bezeichnen, was wir thatsächlich unmittelbar in uns erleben, indem wir uns unter gleichzeitiger Einwirkung verschiedener Motive entscheiden, etwas Bestimmtes zu wollen, so können Einwendungen, welche gegen das Vorhandensein dessen gerichtet sind, was wir unter Freiheit verstehen, nur darauf beruhen, daß man entweder unter dem Begriffe „Freiheit"

etwas anderes verſteht, als jene thatſächlich erlebte Fähigkeit unſeres Weſens, oder daß man durch irgend welche theoretiſche Voreingenommenheit verleitet wird, die Thatſächlichkeit und das Weſen deſſen zu verkennen, was wir unmittelbar in uns erleben, indem wir etwas Beſtimmtes wollen.

Der Unterſchied beider Arten von Einwendungen, deren Grenze nicht ſcharf gezogen werden kann und welche deßhalb vielfach in einander übergehen, beruht im Weſentlichen darauf, daß die erſteren von einem fertigen aber falſchen Begriffe der Freiheit ausgehen, während die anderen den Begriff der Freiheit erſt aus den Thatſachen der unmittelbaren Lebenserfahrung zu entwickeln ſuchen. Die erſteren laſſen dieſen Thatbeſtand meiſt ſtillſchweigend auf ſich beruhen und kämpfen nur mit den Folgen ſelbſtgeſchaffener Schwierigkeiten, indem ſie Widerſprüche gegen das Vorhandenſein und Weſen der Freiheit entdeckt zu haben wähnen. Die letzteren beſchäftigen ſich ausdrücklich mit jenem Thatbeſtande der unmittelbaren Lebenserfahrung und bekämpfen in der That Vorhandenſein und Weſen der Freiheit, weil ſie das letztere principiell verkennen.

Die Einwendungen der erſteren Art habe ich bereits früher (Abſchnitt I Kap. 1 und 2), wo es ſich um Feſtſtellung des Begriffes und Weſens der Freiheit handelte, eingehend zu widerlegen geſucht.

Es gehörte dahin vor Allem die gleich im Eingange des erſten Abſchnitts gerügte Verwechſelung der Freiheit mit dem falſchen Begriffe des liberum arbitrium indifferentiae. Theils aus ſolcher Verwechſelung, theils aus einer mißverſtändlichen Ueberſchätzung des Sinnes und der Bedeutung des allgemeinen Cauſalnexus entſprang auch, wie wir geſehen haben, der populärſte und anſcheinend ſchwerſte Einwand, der gegen das Vorhandenſein der menſchlichen Freiheit erhoben zu werden pflegt, nämlich der, daß dieſelbe dem Cauſalgeſetz widerſtreite. Auch in Betreff dieſes

letzteren brauche ich nur auf meine frühere Ausführungen (Abschnitt I Kap. 2) zu verweisen. Es ergab sich dort, daß nicht nur kein Widerstreit zwischen der Annahme der Freiheit und dem Bestehen des allgemeinen Causalnexus obwaltet, sondern daß beide Glieder dieses scheinbaren Gegensatzes sich organisch in unsere sittlich-religiöse Weltansicht einfügen, indem sie sich wie Zweck und Mittel zu einander verhalten. Die Freiheit, als die Form der Verwirklichung aller wahren Werthe des Lebens, erschien uns als Selbstzweck, der die Rechtfertigung seines Bestehens in sich selbst trägt. Der allgemeine Causalnexus aber stellte sich als das unentbehrliche Mittel dar, dessen der freie Entschluß bedarf, um sich selbst zu verwirklichen und seine Folgen vorausberechnen zu können.

Aus einer Ueberschätzung der Bedeutung und Tragweite der Freiheit erwuchs endlich das gleichfalls an dem angeführten Orte bereits widerlegte Vernunftbedenken, daß die Freiheit mit der allgemeinen Ordnung der Dinge unvereinbar sei.

Es bleibt mir daher jetzt nur noch übrig, neben den Einwendungen der zweiten Art, deren Widerlegung den größten Theil dieses Abschnitts in Anspruch nehmen wird, im nächsten Kapitel die eigenthümliche Behandlung des Freiheitsproblems bei Kant einer näheren Beleuchtung zu unterziehen.

Zweites Kapitel.

Der Freiheitsbegriff bei Kant.

Wenn man sich jenes richtige Verhältniß zwischen Freiheit und Causalität klar und deutlich zum Bewußtsein bringt, so verschwindet der Haupteinwand gegen das Vorhandensein der menschlichen Freiheit und damit die Hauptschwierigkeit, welche das ganze Problem belastet. Es kommt dann nur noch darauf an, zu begreifen, wie es möglich sei, daß Wesen existiren, welche

sich nach autonomen Principien selbst zum Wollen bestimmen können, und worin deren autonome Natur bestehe? Die erstere Frage überschreitet die menschliche Competenz. Sie ist entbehrlich, nachdem die innere Erfahrung uns von der autonomen Natur unseres eigenen Wesens überzeugt hat, nachdem wir erfahren haben, daß wir ein Gewissen, eine innere Norm unseres Wollens von unbedingt verpflichtender Geltung thatsächlich in uns tragen. Jene Frage könnte nur dann unabweislich erscheinen, wenn es unsere Aufgabe wäre, die Welt zu schaffen, anstatt den Sinn der Geschaffenen zu verstehen, sie kann nur von einer sich selbst überfliegenden Speculation aufgeworfen werden, welche die Welt aus selbstgeschaffenen Principien construiren möchte, anstatt sich mit der Aufgabe zu begnügen, die Principien rückläufig aus dem gegebenen Thatbestande der Erscheinungen und inneren Erlebnisse zu erkennen, um den inneren Zusammenhang des Complexes der letzteren danach verstehen zu lernen.

Die zweite Frage können wir nur durch Verdeutlichung dessen beantworten, was wir selbst unmittelbar erleben, indem wir uns auf gleichzeitig einwirkende Motive zum Wollen entschließen. Ich habe im ersten Abschnitte den Proceß dieser Verdeutlichung zu einem gewissen Abschlusse zu führen gesucht und dargethan, daß und wie in der That die Grundlinien unserer ganzen Weltansicht durch die specifische Beschaffenheit der autonomen Natur unseres Wesens vorgezeichnet sind.

Die Bedeutung der auf diesem Wege erlangten Resultate kann nicht überraschen, wenn man bedenkt, daß sich unsere ganze Weltansicht lediglich aus subjectiven Daten zusammensetzt, und daß die Subjectivität und Realität unseres ganzen Wesens nur in einer Art des Fürsichseins des absoluten Wesens bestehen können, und daher, insofern dieses mit seinem ganzen Wesen in uns für sich ist, die Grundthatsachen unseres eigenen Wesens, welche dessen specifischen Character am concentrirtesten zum Aus-

druck bringen, geeigneter sein müssen, uns über die Grundzüge der ganzen aus unserem Innern entspringenden Weltansicht aufzuklären, als die Summe der peripherischen Ereignisse, welche der Lauf des Lebens und die Beobachtung in allen Einzelgebieten der Forschung allmählig zu Tage fördern, und welche wohl zur Bereicherung, Vervollständigung und Ergänzung des principiell Erkannten, nicht aber für sich allein zur Feststellung der Principien ausreicht.

Dies ist auch der Weg, den die Reformbewegung des Kantschen Kriticismus anstrebt und der von Kant selbst in großartiger Weise angebahnt ist.

Um so mehr müssen wir beklagen, daß dieser große Geist durch überkommene Vorurtheile und Einseitigkeiten, von denen er sich nicht loszuringen vermochte, an einer völlig richtigen und sachgemäßen Auffassung der Freiheit verhindert wurde. Insbesondere hinderte ihn daran seine verhängnißvolle Scheidung der Begriffe von Erscheinung und Ding an sich und die Behauptung der Unerkennbarkeit des letzteren. Er wurde dazu durch die falsche Voraussetzung der nothwendigen „Beharrlichkeit der Substanz" getrieben, welche ihn verhinderte, die Realität des Lebendigen als des letzten gegebenen Wirklichen anzuerkennen und deßhalb die Bedeutung der unmittelbaren Erlebnisse entsprechend zu würdigen. Er ließ sich dnrch jene falsche Voraussetzung verleiten, auch im Ich einen beharrlichen substantiellen Wesenskern zu hypostasiren, ein Ding an sich, das er als unerkennbar hinstellte, weil in dem, was wir wirklich erleben, in der That keine Spur davon zu entdecken ist.

Er verschloß seine Augen und seinen Geist vor den lichten Offenbarungen dessen, was wir unmittelbar in uns erleben, und verlegte alles, was sich hier außer den sinnlichen Erscheinungen und den logischen Operationen des Verstandes ereignete, insbesondere auch den Proceß des freien Wollens, in die selbstgeschaffene

unaufklärbare Finsterniß jenes hypothetischen Ding an sich, aus welcher er dann keinen Rückweg mehr finden konnte. Er verwies sie dorthin, weil er sie als unmittelbare Selbstbewegungen „einer beharrlichen Substanz" nicht zu deuten wußte.

Durch diese dogmatische Fessel verbaute er sich selbst sein in so großartigem Style angelegtes Reformwerk, das er nur durch ein richtiges und unbefangenes Verständniß des Unmittelbaren hätte vollenden können. Anstatt die hier verborgenen Schätze zu heben, schuf er sich durch jene dogmatische Fessel eine Menge künstlicher Schwierigkeiten und Widersprüche, mit deren Lösung er sich dann vergeblich abgemüht hat.

Einer der auffälligsten und verhängnißvollsten dieser selbstgeschaffenen Widersprüche war der, welchen er zwischen der Freiheit und dem Causalgesetz statuiren zu müssen glaubte, weil er in dieser Beziehung wenigstens die Freiheit mit dem liberum arbitrium indifferentiae verwechselte. Er suchte diesen angeblichen Widerspruch dann in sehr eigenthümlicher Weise dadurch zu lösen, daß er die Geltung des Causalgesetzes auf das Gebiet der Erscheinungswelt beschränkte, den Proceß des freien Wollens aber in die Nacht das Ding an sich verlegte. Er statuirte im Ich einen empirischen und einen intelligiblen Character. Der erstere sollte der Erscheinung, der zweite dem Ding an sich angehören. „Dieselbe Handlung, die einerseits" (als Aeußerung des empirischen Characters) „bloße Naturwirkung ist", soll „doch anderseits" (sc. als Aeußerung des intelligiblen Characters) „als Wirkung aus Freiheit" angesehen werden (Kritik der reinen Vernunft. Ed. Kirchmann S. 442). Er giebt sich die erdenklichste Mühe, diese unhaltbare Unterscheidung sich selbst und seinen Lesern plausibel zu machen. Dieser Vermittelungsversuch widerstreitet jedoch ebensosehr dem Causalgesetze als dem wahren Wesen der Freiheit und enthält weiter nichts als ein offenes Bekenntniß der Verkehrtheit der beiden Gesichtspunkte, welche dadurch vermittelt werden sollen.

Es widerstreitet dem Causalgesetze und zugleich aller Logik, daß ein und dieselbe Handlung motivirt und doch wieder nicht motivirt sein soll, daß dieselbe als Handlung eines „Ding an sich", welches als außerhalb alles gesetzlichen Zusammenhanges mit den Dingen der Erscheinungswelt stehend gedacht wird, doch Wirkungen in dieser hervorbringen soll. Wenn das Causalgesetz für die Dinge an sich einmal nicht gelten soll, so können diese auch nicht als Ursachen von Veränderungen in der Erscheinungswelt betrachtet werden, der Wille der Dinge an sich könnte dann weder motivirt noch wirksam sein, da er nicht wirken und die Folgen seines Wollens nicht vorausberechnen könnte. Es erhellt gerade aus diesem Vermittelungsversuche mit großer Evidenz, daß jede der widerstreitenden Behauptungen, für sich betrachtet, falsch und unhaltbar sei. Falsch der Begriff einer Freiheit ursachloser Selbstbestimmung, unhaltbar die Scheidung von Erscheinung und Ding an sich in dem angegebenen Sinne, widerspruchsvoll in sich selbst der Begriff des letzteren.

Doch die eigentliche wahre Ansicht Kants liegt außerhalb und über diesen selbstgeschaffenen Schwierigkeiten und enthält einen bedeutsamen Kern, welcher in der Intention wenigstens das Richtige trifft, wenn auch die freie Ausgestaltung dieses Richtigen wiederum durch Vorurtheile verschiedener Art und verschiedenen Ursprungs beeinträchtigt wird.

„Die Freiheit im practischen Verstande" nennt er „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit." „Die menschliche Willkür ist", so sagt er weiter, „zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen." (Kritik der reinen Vernunft S. 436.) Unter dieser „Freiheit im practischen Verstande" wollte er jedenfalls

nicht die grundlose Selbstbestimmung verstanden wissen, deren Verwechselung mit dem Freiheitsbegriff ihn in all jene Widersprüche hineinverwickelt hatte, welche er durch die Scheidung des empirischen und intelligiblen Characters vergeblich zu lösen suchte. Er verstand darunter vielmehr ein Vermögen der Spontaneität im Menschen, die Fähigkeit, sich nach Motiven, die seiner eigenen Natur angehören, selbst zum Wollen zu bestimmen, eine Freiheit der Wahl zwischen mehreren, sich im Bewußtsein gleichzeitig darbietenden Motiven. Er nannte den Willen in diesem practischen Verstande dann frei, wenn er nur durch dasjenige bestimmt werde, was der wahren Natur des Menschen entspricht. Dies ist offenbar die wahre Meinung Kants, wenn er die practische Freiheit als „Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, außer allein dem moralischen Gesetze" definirt (Kritik der reinen Vernunft S. 113), wenn er nur einen solchen Willen „sittlich" nennt, „welcher blos durchs moralische Gesetz bestimmt wird" (III. Hauptstück der practischen Vernunft S. 86). Der Wille soll daher nach Kants wahrer Meinung nicht absolut frei, sondern durch die Natur des wahren Menschwesens bestimmt sein, wenn er practisch frei sein soll, denn das moralische Gesetz galt Kant als der concentrirteste Ausdruck des wahren Menschwesens.

Dies ist der bedeutsame Kern der wahren Ansicht Kant's über die menschliche Freiheit: Practisch frei soll nur derjenige Wille sein, welcher durch sittliche Motive bestimmt wird, weil wir selbst autonome sittliche Wesen sind und unser wahres Wesen inhaltlich und formell durch das bestimmt wird, was wir sollen. Der Mangel, der dieser Ansicht Kant's noch anhaftet, beruht lediglich in der mangelhaften Formulirung seines Moralprincips; fast kann man sagen, nur in der mangelhaften Bezeichnung dessen, was er als das Soll in uns begriff. Denn Kant fühlte auch hier das Richtige, wenn er „Achtung fürs moralische Gesetz" als „einzige und zugleich unbezweifelte

moralische Triebfeder" bezeichnete. Dieses durch die Anerkennung des unbedingten Werthes der sittlichen Gebote allein bedingte und bestimmte Gefühl bildet den wahren lebensfähigen und leuchtenden Kern der ganzen Ansicht. Dieses in seinem lebendigen Schooße alle von mir im I. Abschnitt entwickelten Aufschlüsse über das Leben und die Welt in sich tragende Gefühl ergriff selbst in der einseitigen und strengen Form, in welcher es bei Kant hervortritt, die Gemüther seiner Zeitgenossen mit solcher Tiefe und Gewalt, daß es in den Seelen unserer jugendlichen Freiheitskämpfer, daß es in dem großen Geiste Schiller's und aller ihm verwandter Dichter und Schriftsteller zu heller Begeisterung aufflammte, und die unsterblichen Producte unserer classischen Dichtungsperiode schaffen half, an welchen sich der ideale Kern unseres besseren Ich noch immer entzündet und erwärmt.

Diesem inhaltlichen Kerne der Ansicht entspricht zwar nicht der hart und conventionell behandelte Faltenwurf des formalen theoretischen Gewandes, in welches Kant ihn fast gewaltsam hineinpreßte, aber diese rauhe Form characterisirte doch wiederum in eigenthümlicher Weise den tiefen sittlichen Ernst der Ansicht Kant's gegenüber dem platten Eudämonismus der damals alles überwuchernden rationalistischen Lebensauffassung, welcher eine Glückseligkeitslehre predigte, deren Inhalt und Gesichtskreis nicht über das Niveau des sinnlichen Wohlbehagens hinausging. Dieser niedrigen Lebensauffassung wollte Kant entgegentreten, indem er „Achtung fürs moralische Gesetz" verlangte, welche von allem schielenden Hinblicke auf jene niedere Art von Glückseligkeit frei sein und auf eigenen Füßen stehen, durch den Eindruck ihrer eigenen inneren Majestät und Würde imponiren sollte.

Lediglich dieses damals vollberechtigte Streben, in Verein allerdings mit einer unberechtigten, nur durch das schon gerügte

Vorurtheil der Unerkennbarkeit des eigenen Ich zu erklärenden Unterschätzung und Nichtbeachtung dessen, was wir unmittelbar im Gefühl und Willen erleben, drängte ihn zur Aufstellung eines Moralprincips, welches uns in seiner ursprünglichen Form jetzt als unzulänglich, ja fast als Caricatur erscheinen muß. Der theoretische Grundgedanke dieses Moralprincips des kategorischen Imperativ ist die völlige Scheidung von Moralität und Glückseligkeit. Hätte Kant sich nicht das Verständniß des Unmittelbaren principiell verschlossen, so hätte er durch Verdeutlichung dessen, was in dem Gefühle der Achtung fürs Sittengesetz, was im kategorischen Imperativ des Gewissens unmittelbar offenbart wird, die Ueberzeugung gewinnen müssen, daß jene Achtung nur allein im Gefühle des unbedingten Werthes dessen, was wir sollen, bestehen könne, daß jenes Gefühl der Achtung selbst eine Glückseligkeit in höchster Potenz bedeute, daß die verbindliche Kraft des Soll nur in dem Bewußtsein des unbedingten Werthes des Ziels unserer sittlichen Bestimmung bestehen könne, daß Moralität und Glückseligkeit in diesem höheren und höchsten Sinne nicht Gegensätze, sondern Correlate seien, die sich gegenseitig bedingen und daß man das Wesen der ersteren zerstört, wenn man dem Ziele der sittlichen Bestimmung jeden fühlbaren und erlebbaren Werth abspricht. Die bloße „Form einer allgemeinen Gesetzgebung" bezeichnet etwas rein Thatsächliches, wenn man von allem Werthe dessen absieht, was dadurch erreicht werden soll, und die Herstellung eines rein thatsächlichen Zustandes ohne eigenen inneren Werth enthält keine verbindliche Kraft, ja ist ganz ungeeignet den Willen zu motiviren, als Princip der Moral jemals practische Wirksamkeit zu erlangen.

Kant hat die Unzulänglichkeit des kategorischen Imperativ in der von ihm aufgestellten Form selbst eingesehen; er hat klar und deutlich eingesehen, daß das sittliche Handeln doch endlich zu einem Zustande der Glückseligkeit führen müsse, wenn es verbindliche

Kraft haben solle. Er hat deshalb die principiell ausgeschlossene Idee der Glückseligkeit auf einem künstlichen Umwege durch die Aufstellung der Postulate der practischen Vernunft wieder damit zu vereinigen gesucht. Dieser Umweg ist der schwächste Weg, den Kant überhaupt eingeschlagen hat; er ist eigentlich nur ein Versuch, die Widersprüche, Risse und Lücken seines theoretischen Moralprincips durch Lehnsätze aus den herrschenden unzulänglichen sittlichen und religiösen Vorstellungen seiner Zeit in einer Weise practisch zu überkleistern, welche mit dem principiell vorgezeichneten Wege nicht vereinbar ist. Er versucht hier von Außen her, aus der trivialen rationalistisch-eudämonistischen Lebensauffassung seiner Zeit, künstlich in das Sittengesetz wieder hineinzuinterpretiren, was in viel höherer und edlerer Gestalt im Gefühle des Soll bereits enthalten ist, und was er zuvor durch eine theoretisch unzulängliche Formulirung seines Moralprincips aus diesem in dem Bestreben entfernt hatte, jene triviale Glückseligkeit von demselben auszuscheiden.

Trotz aller dieser Mängel und Einseitigkeiten dürfen wir aber nicht vergessen, was ich noch einmal ausdrücklich hervorhebe: Kant fühlte das Richtige richtig heraus und irrte nur in der theoretischen Formulirung dieses seines richtig herausgefühlten Princips. Er irrte, indem er mit überkommenen Vorurtheilen und Einseitigkeiten rang, die noch zu mächtig waren, um vollständig von ihm überwunden werden zu können; er irrte in dem kerngesunden und vollberechtigten Streben, vor Allem die Einseitigkeiten des rationalistischen Eudämonismus seiner Zeit zu überwinden. Er wollte dieser falschen Glückseligkeitstheorie gegenüber die Moral auf eigene Füße stellen und fand den lebendigen Boden der unmittelbaren Lebenserfahrung, auf dem die Moral allein stehen und gedeihen kann, durch ein verhängnißvolles Vorurtheil überwuchert, durch das Vorurtheil der Unerkennbarkeit des eigenen Ich. Er bezeichnete jedoch die Stelle, wo die Moral allein

stehen kann und muß, mit einer überzeugungskräftigen Sicherheit und Bestimmtheit, welche von seinen Zeitgenossen und von der Nachwelt verstanden wurde und ihre segensreichen Wirkungen nach allen Seiten hin entfaltete.

Nur das Nachgraben und Ausbauen des durch das „Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz" bezeichneten Bodens überließ er seinen glücklicheren Nachfolgern, und es ist aufrichtig zu beklagen, daß man jetzt, wo „Zurückgehen auf Kant" das allgemeine Feldgeschrei im Lager der Philosophen ist, und das Interesse an den Schriften Kants in ungeahnter Weise wieder lebendig wird, doch jenen großen Grundgedanken des Altmeisters meist unbeachtet läßt und sich statt dessen mit der steten Neuüberlegung seiner Irrwege begnügt, daß man ihn gar, wie Eduard v. Hartmann es that, zum Pessimisten stempeln möchte und dadurch sein ehrwürdiges Bild in den Staub zieht, um für die eigenen Irrlehren Propaganda zu machen*).

Fassen wir das Gesagte zusammen, so hat Kant zwar insofern geirrt, als er einen Widerstreit zwischen der Freiheit und dem Causalgesetz voraussetzte und diesen Widerstreit durch die Annahme eines intelligiblen und empirischen Characters im Menschen zu lösen suchte. Er hat jedoch, davon abgesehen, das Wesen der Freiheit in seiner höchsten Bedeutung an sich richtig und zutreffend als das Vermögen des Menschen bezeichnet, sich allein durch das Sittengesetz zum Wollen selbst zu bestimmen. Er hat zwar dieses Sittengesetz theoretisch unzulänglich formulirt, meinte

*) Dies geschah meines Wissens zuerst in einem Aufsatz in der Zeitschrift „Im neuen Reich" (Jahrgang 1879 Nr. 35) sodann in „Unsere Zeit" (Jahrgang 1880 3. Heft), welcher letztere Aufsatz dann in dem Buche „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus", Berlin, Carl Duncker 1880, noch einmal abgedruckt ist. Ich verweise zur Beleuchtung dieser Versuche auf meinen Protest in den „Preußischen Jahrbüchern" Bd. XLIV S. 602 sqq. und meine Abhandlungen Bd. XLIII Heft 4 S. 375 sqq. und XLVI S. 380 sqq. daselbst.

Speculation stehen die Systeme Fichte's, Hegel's und Schelling's. Wir können dieselben von unserem practischen Gesichtspunkte aus um so unbedenklicher bei Seite liegen lassen, als der Begeisterung, mit welcher sie bei ihrem Entstehen begrüßt wurden, bald eine sehr erklärliche und vollkommen gerechtfertigte Ernüchterung folgte, so daß das Interesse für dieselben jetzt eigentlich nur noch innerhalb der philosophischen Schulen lebendig ist. Bedeutender zwar sind die Untersuchungen Herbart's, aber sie beziehen sich nicht direct auf unser Problem, und waren für sich zu abstract, um in in ihrer ursprünglichen Gestalt dauernden Boden im Interesse der gegenwärtigen Menschen gewinnen zu können. Dasjenige, was sie an bleibendem Werth enthalten, hat sein großer Schüler Lotze freier und lebenskräftiger ausgestaltet. Erst Lotze war es, wie ich im ersten Abschnitt entwickelte, vorbehalten, die durch das Reformwerk des Kriticismus eingeleitete neue, fruchtbare und lebensfähige Richtung des philosophischen Forschens glücklicher auszubeuten, als es dem Urheber dieser Richtung gelingen sollte. Erst er hat uns das wahre Verständniß des Unmittelbaren eröffnet und jenes Reformwerk zu einem gedeihlichen Abschluß gebracht*).

---

*) Die im Text hervorgehobene Bedeutung Lotze's ist inzwischen nicht blos im Inlande, sondern theilweise auch im Auslande, immer mehr anerkannt worden. Die Hauptwerke Lotze's sind folgende:

Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens. Leipzig 1851.

Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele. Leipzig 1852.

Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 1. Band 4. Aufl. 1884. 2. Band 4. Aufl. 1885. 3. Band 3. Aufl. 1880.

Streitschriften 1. Heft (in Bezug auf J. H. Fichte's Anthropologie) 1857.

System der Philosophie. Erster Theil: Drei Bücher der Logik. 2. Aufl. 1880.

— Zweiter Theil: Drei Bücher der Metaphysik. 2. Aufl. 1884.

Die von Professor Rehnisch in Göttingen nach Lotze's Tode herausgegebenen Dictate aus den Vorlesungen:

1. Grundzüge der Psychologie. 3. Aufl. 1884.

Erst durch Lotze wurde daher jenes neue durch Kant inaugurirte Stadium der Entwickelung des Problems der menschlichen Freiheit nach allen Richtungen hin beleuchtet und befestigt, erst durch ihn haben wir das volle Verständniß dessen erlangt, was Freiheit ist und bedeutet.

Neben ihm, doch ihm nicht ebenbürtig, erfreuen sich jetzt fast nur die Lehren Schopenhauer's und Eduard v. Hartmann's einer größeren Popularität und Verbreitung. Die Einwendungen dieser beiden absonderlichen Philosophen sollen daher ausführlicher und eingehender beleuchtet werden.

---

2. Grundzüge der practischen Philosophie. 2. Aufl. 1884.
3. Grundzüge der Religionsphilosophie. 2. Aufl. 1884.
4. Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. 1882. (Neue Auflage im Druck.)
5. Grundzüge der Naturphilosophie. 1882.
6. Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie. 2. Aufl. 1885.
7. Grundzüge der Metaphysik. 1883.
8. Grundzüge der Aesthetik. 1884.

Das letztere Heft enthält im Anhange den trefflichen, zuerst in der Nationalzeitung publicirten Nekrolog Lotze's von Prof. E. Rehnisch, welcher den äußeren und inneren Entwickelungsgang Lotze's mit sachkundiger Hand schildert, und außerdem ein sorgfältiges Verzeichniß sämmtlicher literarischer Publicationen Lotze's von demselben. Eine Sammlung der kleineren Schriften wird voraussichtlich noch im Laufe dieses Jahres im Verlage von S. Hirzel erscheinen.

Eine russische Uebersetzung des Mikrokosmus (von E. Korsch) ist bereits früher, eine englische wird im Laufe dieses Jahres erscheinen. Eine von Herrn A. Duval in Montpellier sehr sorgfältig angefertigte, von Lotze selbst eingehend revidirte französische Uebersetzung desselben Werkes wird hoffentlich auch bald der Oeffentlichkeit übergeben werden. Der zuletzt genannte Herr hat sich bereits sehr verdient gemacht durch eine treffliche, gleichfalls von Lotze selbst genau revidirte französische Uebersetzung der Metaphysik (Métaphysique par H. Lotze. Paris. Firmin-Didot. 1883). Beide Theile des Systems und ein Theil der Dictate sind in die englische Sprache übersetzt. Von den Dictaten ist auch eine ungarische und eine dänische Uebersetzung in Aussicht.

Viertes Kapitel.

Die Einwendungen des Materialismus.

Bevor ich jedoch dazu übergehe, muß ich noch einer Reihe anderer Einwendungen gegen das Vorhandensein und die Bedeutung der Freiheit erwähnen, welche nicht auf dem Boden strenger philosophischer Forschung, sondern auf Grund empirischer, durch die neuere Naturforschung dem allgemeinen Interesse nahe gerückter Thatsachen und auf Grund gewisser einseitiger Doctrinen erhoben sind, welche durch jene Thatsachen ins Leben gerufen wurden. Es sind das insbesondere die Einwendungen des Materialismus, welcher das geistige Leben unserer Nation leider immer noch in sehr bedenklicher Weise beeinflußt.

Der Aufschwung, welchen die Naturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten genommen haben, steht in seiner Weise ganz einzig da. Unsere Kenntniß der Natur ist dadurch nach allen Richtungen hin so bedeutend erweitert, die Herrschaft des Menschen über dieselbe ist durch diese erweiterte Einsicht in so staunenswerthem Maße gewachsen, alle Zweige der Technik und Industrie sind dadurch so sehr gefördert und entwickelt, daß unser ganzes Leben in allen durch diese Fortschritte berührten Beziehungen sich ganz neu gestaltet hat. Nichts liegt näher, als daß man von den Naturwissenschaften auch Aufklärungen über die wichtigsten Fragen des geistigen Lebens erwartete, und in der That haben diese Erwartungen sich nach vielen Richtungen hin als vollberechtigt erwiesen.

Der allgemeine Causalzusammenhang des Geschehens, bis dahin nur eine Forderung der Vernunft, welcher der Augenschein des Lebens vielfach zu widersprechen schien, erhielt durch die fortschreitende Kenntniß der Naturgesetze eine ungeahnte erfreuliche practische Bestätigung. Dies geschah insbe-

sondere durch die Einsicht, daß auch alle Processe des organischen Lebens durch Kraftwirkungen derselben Art und derselben Stoffe, wenn auch in complicirterer Form und Gruppirung, erklärt werden konnten, welche das unorganische Geschehen bedingen, daß auch jene Processe nach constanten Gesetzen verlaufen, welche sich in den Complex der allgemeinen Naturgesetze systematisch eingliedern lassen. Es fielen damit die dem allgemeinen Causalzusammenhange widerstreitenden Hypothesen einer in ihren Wirkungen unberechenbaren Lebenskraft, es fiel der Glaube an Wunderwirkungen und Zauberei aller Art, welcher in der Weltansicht früherer Zeiten eine so große und verderbliche Rolle spielte. Eine lichte kühle Klarheit verbreitete sich damit über alle der menschlichen Wahrnehmung und dem menschlichen Nachdenken überhaupt erreichbaren Gebiete. Es verbreitete sich diese Klarheit nicht blos in den Köpfen der Philosophen, sondern auch in der Auffassung der Masse des großen Publicums, sie breitete sich zu einer hellen Atmosphäre aus, die ein gemeinsames Medium des Verständnisses für alle wurde, in der alle lebten und athmeten; es wurde ein Bedürfniß aller, die hergebrachten Vorstellungen über Gott und Welt mit dieser dem allgemeinen Bewußtsein nahe gerückten Thatsache in Einklang zu bringen. Die Wichtigkeit dieses Umstandes kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Die allgemeine Anerkennung einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit in den Zusammenhängen alles Geschehens bildet einen characteristischen Grundzug der gesammten modernen Bildung, der die eigenthümlichen Vorzüge und Mängel derselben in Vergleich mit denjenigen der früheren Zeiten wesentlich mit bedingt. Die Anerkennung solcher Gesetzmäßigkeit schuf für alle Provinzen des Lebens ein gemeinsames Recht, eine feste Ordnung; sie läuterte die althergebrachten Vorstellungen und Begriffe, in denen das menschliche Nachdenken die Hauptinhalte seines Gesichtskreises zusammenzufassen gewohnt war, von dem abenteuerlichen

und phantastischen Beiwerk, welches ihnen die Naivetät und der Unverstand früherer Zeitalter angeheftet hatten; sie brachte eine unabweisbare Anforderung der Vernunft an all diesen Inhalten zur Geltung und gab jenen Begriffen und allen Richtungen des menschlichen Nachdenkens einen festen inneren Halt, einen Character strenger Ordnung und Wissenschaftlichkeit. Es steigerte sich dadurch überhaupt das Ansehen der Wissenschaft im Allgemeinen; deren Bedeutung für die höchsten Inhalte des Lebens, für die Entwickelung der sittlichen und religiösen Vorstellungen kam immer mehr zur Geltung; immer mehr dringt die Ueberzeugung durch, daß auch jene höchsten Inhalte des Lebens nur auf der unabänderlich consequenten Grundlage einer allgemeinen Gesetzlichkeit, welche das Unberechenbare und Zufällige ausschließt, eine sichere Garantie ihres Bestandes gewinnen können.

Doch nicht blos das. Auch die thatsächliche Erweiterung unseres erfahrungsmäßigen Wissens klärte nach allen Richtungen hin und erweiterte den Horizont für die geistige Umschau, sie hob unsere ganze geistige Existenz um einige Stufen höher, daß wir nun die nächsten Umgebungen freier überschauen können. Es bedürfte einer lang ausgesponnenen Schilderung, wollte ich auch nur die wichtigsten Momente jener Erweiterung unseres Wissens andeutungsweise berühren. Ich verzichte darauf, weil die Thatsachen für sich selbst sprechen und überdies jedermann hinreichend bekannt sind. Es bleibt zwar immer nur ein beschränkter Ausschnitt des Ganzen der Weltwirklichkeit, welcher unserer Wahrnehmung in beschränkter Weise erreichbar ist, aber fast nach allen Seiten hin finden wir in den Verhältnissen dieses beschränkten Ausschnitts die Linien vorgezeichnet, in denen unser Nachdenken die Fortsetzung des Wahrgenommenen zu ergänzen hat.

Erwägen wir ferner, daß der systematische Zusammenschluß dieser Fortsetzungslinien des empirisch Wahrgenommenen immer nur durch die Offenbarungen der Vernunft über Sinn und Be-

deutung des ganzen Weltprocesses bewirkt werden kann, so hat auch nach dieser Richtung hin die Naturforschung durch Verdeutlichung des gesetzlichen Zusammenhanges der leiblichen und geistigen Functionen des Lebens das Verständniß der gegenseitigen Verhältnisse dieser beiden Wissensgebiete nicht unerheblich geklärt und dadurch das Ziel des philosophischen Erkennens wesentlich gefördert.

Der Naturwissenschaft endlich verdanken wir den neuen Geist und die neuen Methoden der Untersuchung, welche jetzt alle übrigen Wissenschaften beleben und auch der Philosophie erst die rechte practische Handhabe bieten. „Es sind die vielfältigen Verfahrungsweisen der Induction, die Kunstgriffe des Experiments, der fruchtbare Scharfsinn der Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche diesen Schatz einer erfinderischen und werkthätigen Erkenntnißkunst ausbildeten, welche der energische prometheische Geist der neuen Zeit der nicht minder bewundernswerthen Schöpfung der antiken Logik hinzugefügt hat*)."

Alles dieses sind höchst bedeutsame, durch den Fortschritt der neueren Naturforschung angeregte Momente des Wissens und Forschens, welche zur Aufklärung der wichtigsten Lebensfragen erheblich mitgewirkt haben. Aber das Bild hat auch eine Kehrseite, welche weniger anerkannt, aber dem schärfer blickenden Auge nicht minder offenbar ist und auf das moderne Leben, insbesondere auf die Würdigung und das Verständniß jener höchsten Lebensinhalte ihre schweren Schatten geworfen hat.

Man pflegt, wenn von dieser Kehrseite die Rede ist, in erster Linie den Umstand hervorzuheben, daß das Gesammtinteresse und das Interesse der Einzelnen sich jetzt vorwiegend und fast ausschließlich auf die durch die neu eröffneten Sphären des Erkennens und Wirkens erschlossenen und unmittelbar geförderten Gebiete

*) Lotze, Mikrokosmus. Bd. III S. 227.

concentriren, daß Naturwissenschaft, Industrie und Technik fast alle Kräfte absorbiren und dadurch die Aufmerksamkeit und die Begeisterung für die wahren höheren Ziele und Ideale des Lebens unterdrückt und gelähmt würden. Wäre letzteres der Fall, so wäre es allerdings zu beklagen, aber ich glaube nicht, daß dieser Vorwurf im Ganzen gerecht ist. Blicken wir auf die geschichtliche Entwickelung des Menschengeschlechts zurück, so treffen wir oft auf Zeiten, in denen einzelne Interessen, sei es religiöser, sei es politischer, sei es künstlerischer, sei es merkantiler oder industrieller Art, ganze Nationen, ja die ganze Menschheit vorwiegend in Bewegung setzten und die Hauptarbeit nnd das Hauptnachdenken auf sich concentrirten. Dies Vorwiegen eines besonderen Lebensinteresse bedeutet an sich noch keine Einseitigkeit, und wenn wir genauer zusehen, so werden wir finden, daß jene durch ein besonderes hervorragendes Specialinteresse characterisirten Perioden meist geistig regsamer und für das Ziel der gesammten Culturentwickelung fruchtbarer waren als Zeiten, wo solches nicht der Fall war. Ich erinnere beispielsweise in Betreff der Rechtsentwickelung und in Betreff der Entwickelung des politischen Lebens an die Blüthezeit der Römischen Republik, in Betreff der religiösen Entwickelung an die Zeiten Kaiser Constantins, in Betreff der Kunstentwickelung an die Zeit der Renaissance in Italien. Diese Wahrnehmungen im Gesammtleben der Völker entsprechen auch ganz analogen Erscheinungen des individuellen Lebens, welche jeder an sich selbst beobachten kann. Die lebhafte Erweckung eines Specialinteresse pflegt die Lebenskraft und Lebensfrische überhaupt zu stärken und dadurch alle übrigen Lebensinteressen indirect zu fördern, ohne dieselben zurückzudrängen und zu überwuchern. Ganz ähnlich haben gewisse Interessen, welche ganze Völkerschaften zu fesseln vermochten, auch die Regsamkeit des Lebens überhaupt gesteigert und die geistige Thätigkeit nach allen Richtungen hin gefördert. Dasselbe sollte man

billigerweise von den das Hauptintereſſe jetzt auf ſich concentrirenden Erfolgen der neueren Naturforſchung erwarten.

In der That iſt es gar nicht das geſteigerte Intereſſe an dieſen Erfolgen, was die jetzt allerdings vielfach beobachtete Vernachläſſigung der wahren Ziele und Ideale des Lebens bewirkt hat, es iſt vielmehr ganz allein der Mißbrauch, den man mit jenen Erfolgen getrieben hat, die einſeitige Behandlung, welche man ihnen angedeihen ließ. Nicht die durch die Vervollkommnnng der Mittel zum Leben geſteigerte äußere Behaglichkeit des Daſeins an ſich, ſondern nur die Ueberſchätzung dieſes äußerlichen, ſinnlichen Wohlbehagens verdunkelte jene höheren Ziele. Nicht die Erweiterung der Naturkenntniß an ſich und die vervollkommnete Einſicht in die Geltung des allgemeinen Cauſalzuſammenhanges an ſich verwirrte die Weltanſicht und ſchädigte dadurch das Verſtändniß jener wahren Ziele des Lebens; man verdarb ſich dieſes Verſtändniß allein dadurch, daß man den Mechanismus, der nur als Mittel zu den inhaltvollen Zielen des Lebens Sinn und Berechtigung hat, als Selbſtzweck hinſtellte und alle inhaltvolle Regſamkeit des Lebendigen blos als einen leeren Schein betrachtete, der durch das rein mechaniſche Geſchehen auf unbegreifliche Weiſe hervorgetrieben ſei. Jene Ueberſchätzung der materiellen Güter des Lebens in Verein mit dieſen theoretiſchen Einſeitigkeiten verdarb nicht nur, was wir der Naturforſchung Gutes und Nützliches verdanken, ſondern richtete ſich geradezu zerſtörend gegen alle geſunde Auffaſſung des Wirklichen, gegen die Grundlagen aller Moral, aller Religion, alles Rechts und aller ſtaatlichen Ordnung.

Ihren concentrirteſten Ausdruck finden jene Irrlehren in der Weltanſicht des modernen Materialismus.

Die Vorſtellungsweiſe, welcher die Grundgedanken des Materialismus entſtammen, iſt naheliegend und alt, es iſt die kritikloſe Auffaſſuug des gewöhnlichen Lebens, nach welcher die Bilder,

in welche wir die sinnlichen Empfindungen zusammenfassen, unmittelbar als selbständige Dinge betrachtet werden, als die letzten soliden Bausteine aller Weltwirklichkeit. Richtet man seinen Blick stets nur auf diese Dinge, welche unser Leben wie ein festes Bette zusammenzuhalten scheinen, und läßt das Leben selbst, welches in Wahrheit die Vorstellungen jener Dinge erst hervorbringt, ganz unbeachtet, so kommt man leicht auf den Einfall, daß die ganze Welt aus einfachen Theilen der uns so plastisch entgegentretenden Dinge zusammengesetzt sei, daß alles Geschehen in der Welt sich auf Bewegungen einfacher Corpuskeln derselben Art und Beschaffenheit wie die wahrgenommenen Dinge zurückführen lasse. In diesem Einfalle concentrirte sich von jeher die Hefe der Trivialität eines von allen höheren Gesichtspunkten abstrahirenden Nachdenkens. Wir begegnen ihm schon in der Atomenlehre des Demokrit. Es ist derselbe Einfall, der uns jetzt in der Weltansicht des Materialismus, wenn auch in etwas veränderter Gestalt, wieder entgegentritt. Der Grundgedanke des Materialismus ist, daß die Atome, d. h. Ausgangspunkte anziehender und abstoßender Kräfte, welche die Physik zur Erklärung gewisser Kreise sinnlicher Erscheinungen hypostasirt, in der That auch als solche an sich wirklich, daß sie das einzige Wirkliche seien, aus dem alle Erscheinungen und Lebensäußerungen auch des Lebendigen erklärt werden müßten.

Daß dieser triviale Einfall, der wie gesagt nicht einmal neu war, sondern nur eine alte Vorstellung im neuen Gewande vorführte, dennoch zündend wie ein Blitz in die Geistesnacht der großen Menge einschlug und dort das Strohfeuer einer weithin scheinenden und immer noch nachglimmenden Begeisterung entflammen konnte, ist nur dadurch erklärlich, daß man hier seit lange keine edleren und gediegeneren Früchte mehr eingescheuert, daß man vielmehr seinen Gesichtskreis ausschließlich mit sinnlichen

Erscheinungen erfüllt hatte, als gäbe es nichts weiter in der Welt als diese, als bestehe die ganze Welt aus Kraftwirkung und Materie. Dazu kam der imponirende Eindruck jener allgemeinen Gesetzlichkeit, der, wenn auch unerklärlich in seiner Entstehung, doch Ordnung in die unabsehbare Vielheit der Erscheinungen brachte und dem Ganzen dieser Vorstellungsweise gewissermaßen eine Art moralischen Halts gab. Dieser Gedanke eines universellen Mechanismus bildet denn in der That auch den Schwerpunkt des modernen Materialismus, dem dieser hauptsächlich seine Erfolge verdankt. Die Werthschätzung des Mechanismus steigerte sich bis zu dem Glauben, als erschöpfe sich darin, in dem bloßen Gelten jener Gesetzlichkeit, schon die Bedeutung des gesammten Weltinhalts. „Gottheiten und Wesenheiten sollen", nach dem Ausspruche Comte's, „durch Gesetze ersetzt werden". Man verlor über der Bewunderung der Form das Verständniß für die Bedeutung der Inhalte, der unmittelbaren, lebendigen Werthe, zu deren Realisirung jene nur das Mittel sein kann. Indem man sich gleichzeitig von den idealen Gesichtspunkten, den wahren Zielen alles Lebens, abwandte, concentrirte sich das Interesse immer mehr auf dasjenige Gebiet, innerhalb dessen jene Gesetzlichkeit in klaren und bestimmten Zügen am deutlichsten und anschaulichsten offenbar wurde, auf die sinnlichen Erscheinungen, deren Verhältnisse der Beobachtung, der genauen Rechnung und Maßbestimmung unmittelbar zugänglich sind. Diese betrachtete man eben deßhalb in einseitiger Verblendung als das allein Wesenhafte und Wirkliche, aus dem man alle übrigen Lebensinhalte wie einen wesenlosen Schein ableiten zu können meinte. Die Naturwissenschaft, welche sich mit den Verhältnissen der sinnlichen Erscheinungen beschäftigte, erschien als die Wissenschaft der Wissenschaften. Ihre Lehren verehrte man wie Orakel. Die Aufklärungen, welche sie gab, erschienen wie eine höhere Art von Weisheit, wie Offenbarungen der thatsächlichen Natur der Dinge, gegen welche

in welche wir die sinnlichen Empfindungen zusammenfassen, unmittelbar als selbständige Dinge betrachtet werden, als die letzten soliden Bausteine aller Weltwirklichkeit. Richtet man seinen Blick stets nur auf diese Dinge, welche unser Leben wie ein festes Bette zusammenzuhalten scheinen, und läßt das Leben selbst, welches in Wahrheit die Vorstellungen jener Dinge erst hervorbringt, ganz unbeachtet, so kommt man leicht auf den Einfall, daß die ganze Welt aus einfachen Theilen der uns so plastisch entgegentretenden Dinge zusammengesetzt sei, daß alles Geschehen in der Welt sich auf Bewegungen einfacher Corpuskeln derselben Art und Beschaffenheit wie die wahrgenommenen Dinge zurückführen lasse. In diesem Einfalle concentrirte sich von jeher die Hefe der Trivialität eines von allen höheren Gesichtspunkten abstrahirenden Nachdenkens. Wir begegnen ihm schon in der Atomenlehre des Demokrit. Es ist derselbe Einfall, der uns jetzt in der Weltansicht des Materialismus, wenn auch in etwas veränderter Gestalt, wieder entgegentritt. Der Grundgedanke des Materialismus ist, daß die Atome, d. h. Ausgangspunkte anziehender und abstoßender Kräfte, welche die Physik zur Erklärung gewisser Kreise sinnlicher Erscheinungen hypostasirt, in der That auch als solche an sich wirklich, daß sie das einzige Wirkliche seien, aus dem alle Erscheinungen und Lebensäußerungen auch des Lebendigen erklärt werden müßten.

Daß dieser triviale Einfall, der wie gesagt nicht einmal neu war, sondern nur eine alte Vorstellung im neuen Gewande vorführte, dennoch zündend wie ein Blitz in die Geistesnacht der großen Menge einschlug und dort das Strohfeuer einer weithin scheinenden und immer noch nachglimmenden Begeisterung entflammen konnte, ist nur dadurch erklärlich, daß man hier seit lange keine edleren und gediegeneren Früchte mehr eingescheuert, daß man vielmehr seinen Gesichtskreis ausschließlich mit sinnlichen

Erscheinungen erfüllt hatte, als gäbe es nichts weiter in der Welt als diese, als bestehe die ganze Welt aus Kraftwirkung und Materie. Dazu kam der imponirende Eindruck jener allgemeinen Gesetzlichkeit, der, wenn auch unerklärlich in seiner Entstehung, doch Ordnung in die unabsehbare Vielheit der Erscheinungen brachte und dem Ganzen dieser Vorstellungsweise gewissermaßen eine Art moralischen Halts gab. Dieser Gedanke eines universellen Mechanismus bildet denn in der That auch den Schwerpunkt des modernen Materialismus, dem dieser hauptsächlich seine Erfolge verdankt. Die Werthschätzung des Mechanismus steigerte sich bis zu dem Glauben, als erschöpfe sich darin, in dem bloßen Gelten jener Gesetzlichkeit, schon die Bedeutung des gesammten Weltinhalts. „Gottheiten und Wesenheiten sollen", nach dem Ausspruche Comte's, „durch Gesetze ersetzt werden". Man verlor über der Bewunderung der Form das Verständniß für die Bedeutung der Inhalte, der unmittelbaren, lebendigen Werthe, zu deren Realisirung jene nur das Mittel sein kann. Indem man sich gleichzeitig von den idealen Gesichtspunkten, den wahren Zielen alles Lebens, abwandte, concentrirte sich das Interesse immer mehr auf dasjenige Gebiet, innerhalb dessen jene Gesetzlichkeit in klaren und bestimmten Zügen am deutlichsten und anschaulichsten offenbar wurde, auf die sinnlichen Erscheinungen, deren Verhältnisse der Beobachtung, der genauen Rechnung und Maßbestimmung unmittelbar zugänglich sind. Diese betrachtete man eben deßhalb in einseitiger Verblendung als das allein Wesenhafte und Wirkliche, aus dem man alle übrigen Lebensinhalte wie einen wesenlosen Schein ableiten zu können meinte. Die Naturwissenschaft, welche sich mit den Verhältnissen der sinnlichen Erscheinungen beschäftigte, erschien als die Wissenschaft der Wissenschaften. Ihre Lehren verehrte man wie Orakel. Die Aufklärungen, welche sie gab, erschienen wie eine höhere Art von Weisheit, wie Offenbarungen der thatsächlichen Natur der Dinge, gegen welche

höheren Mächte beseitigt sind, welche dem Leben des Edlen Weihe und Inhalt geben und ihn zu rastloser That begeistern, während sie den Schlaffen und Trägen nur beunruhigen und quälen. Eben deßhalb birgt aber die Weltansicht des Materialismus eine ernste Gefahr für die gesunde Geistesentwickelung der Menschheit in sich. Wir dürfen diese Gefahr nicht unterschätzen; sie droht im Verein mit dem gesteigerten materiellen Wohlleben der neuen Zeit trotz aller Erweiterung der Verstandeseinsicht zu einer Verflachung alles geistigen Lebens zu führen, deren öde Langweiligkeit in den pessimistischen Systemen modernster Gattung mit dreister Zuversicht bereits als einzig berechtigte und normale Stimmung des Gemüths gepriesen wird. Der Materialismus ist ein Krebsschaden der neuen Zeit, der zwar nicht wegen der Gewichtigkeit seiner Gründe, wohl aber wegen seiner großen Verbreitung als *einer der gefährlichsten Feinde der menschlichen Freiheit* und der auf der Anerkennung dieser beruhenden sittlichen und religiösen Weltanschauung betrachtet werden muß.

Seine Widerlegung liegt mir daher mit Rücksicht auf den Zweck dieser für ein größeres gebildetes Publikum bestimmten Arbeit ganz besonders am Herzen. Die Einwendungen, welche von hier aus gegen die menschliche Freiheit erhoben werden, lassen sich auch nicht separat behandeln. Es ist *ein Vernichtungskampf zweier Weltansichten*, welcher hier zur Entscheidung gebracht werden muß, und welcher nur mit dem völligen Siege oder der völligen Niederlage der einen von beiden enden kann, denn beide schließen sich gegenseittg aus*).

*) Das Wesentliche der nachfolgenden Erörterungen findet sich zwar bereits in meinem früheren Aufsatze „Die Lehre Spinoza's und der Materialismus" (Fichte'sche Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Band 74 S. 1—30, 209—238) abgedruckt. Das dort Gesagte schien mir jedoch an dieser Stelle unentbehrlich und habe ich dasselbe hier um so unbedenklicher wiederholt, als ich nicht voraussetzen darf, daß jener in einer gelehrten Zeitschrift erschienene Aufsatz in den Kreisen, für welche diese Arbeit bestimmt ist, größere Verbreitung gefunden hat.

Ich stelle den entscheidenden Gesichtspunkt voran. Die Grundbegriffe des Materialismus, die Begriffe der *Materie* und der *Kraft* sind nicht Bezeichnungen von etwas, dessen Wirklichkeit wir unmittelbar erleben könnten. *Sie sind nicht* **Wesenheitsbegriffe**, *sondern* **Abstractionen**, *deren Geltungsbereich sich nicht über das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen hinauserstreckt, von denen sie abstrahirt sind.*

Die Materie ist keine Realität, deren Vorhandensein uns durch unmittelbare Erfahrung zum Bewußtsein kommen könnte. Man bildet ihren Begriff, indem man die dem Bewußtsein zunächst sich aufdringenden Bilder der gemeinen sinnlichen Erfahrung mit einander vergleicht und die ihnen allen gemeinsamen allgemeinen characteristischen Züge der Materialität zu einer Gesammtvorstellung vereinigt, die an innerer Klarheit und Schärfe der Bestimmung recht viel zu wünschen übrig läßt. Den Ursprung des Begriffs der Materie haben wir daher in einer *Eigenschaft* zu suchen, deren ursprüngliches Subject die vielen sinnlichen Bilder sind, von deren Gesammtheit jene abstrahirt wurde. Nur durch einen logischen Gewaltstreich gelingt es der schöpferischen Phantasie, aus jener Eigenschaft das neue Subject, aus der Vorstellung der *Materialität* den Begriff der *Materie* zu gewinnen. Man abstrahirt einfach von dem ursprünglichen Subjecte jener Eigenschaft und macht diese selbst, die Eigenschaft der Materialität zum Wesen, indem man sie „objectivirt". Es beruht jedoch auf eitler Selbsttäuschung, wenn man wähnt, die *rein qualitative und adjectivische Natur* des Begriffs der Materie werde durch solche rein logische Operation verändert und versubstantialisirt, es könne dadurch an Stelle des ursprünglichen Subjectes, d. h. an Stelle der unbestimmten Summe sinnlicher Bilder, *eine neue selbständige Realität geschaffen* werden. In der That wird an die Stelle jenes ursprünglichen Subjects nur ein ganz unbestimmtes Es als Träger der Eigenschaft der Materialität substituirt, dessen

Natur doch durch weiter Nichts bestimmt sein soll, als eben durch jene Eigenschaft. Dieses Es von dem Character der Materialität hat natürlich seine Heimath und den einzigen Ort seiner Existenz nur im Denken, welches die Abstraction vorgenommen hat, und es bleibt erst zu beweisen, wie es möglich und denkbar sei, daß jenem Es eine andere selbständige Art von Existenz beigelegt werden könne, eine Realität außerhalb des Geistes, der es vorgestellt; ein Beweis, der wie wir gleich sehen werden, gar nicht zu führen ist. Die Materialisten überspringen diesen Abgrund, ohne zu bedenken, daß sie dadurch in ein Fabelland gerathen, und verhandeln fortan mit Schattenbildern, die sie wie Trunkene für Wirklichkeiten nehmen. Sie vergessen, daß jene logische Operation der Objectivirung des Begriffs der Materialität nur als Abkürzung des Denkens und mit dem stillschweigenden Vorbehalt vollzogen werden durfte, daß zu der objectivirten Eigenschaft der Materialität stets ein Träger hinzuzudenken sei, der seiner specifischen Natur nach die ihm beigelegte Eigenschaft auch zu tragen vermöge; sie füllen die stillschweigend vorbehaltene Stelle des Trägers ohne Bedenken durch die Eigenschaft der Materialität selbst aus und glauben, eine neue Realität entdeckt zu haben, die gleichwerthig und ebenbürtig in der Reihe der übrigen Realitäten mitzufungiren vermöge. Die Plumpheit dieser Täuschung wird jedoch durch ein allgemeines Vorurtheil verhüllt, welches tief in der menschlichen Natur begründet ist. Wie man nämlich im täglichen Leben die Bilder der Dinge gemeinhin für das Wirkliche hält, aus dessen Summe die Welt sich aufbaue, so hat auch die ganz geläufige Gewohnheit, Eigenschaften und Abstractionen substantivisch zu gebrauchen, zu dem weiteren Schritte verleitet, auch diese in einer vorgestellten Wirklichkeit als Realitäten zu behandeln wie die wirklichen Dinge, von denen sie abstrahirt sind. Dem Vorurtheile, welches diesem Verfahren zum Grunde liegt, ist auch der Materialismus anheimgefallen, indem er die Abstraction der Materialität

als Materie objectivirte und als ein selbständiges Ding für sich behandelte. Diese Argumentation bleibt im Wesentlichen bestehen, wenn wir an die Stelle des vulgären Begriffs der Materie die bestimmter formulirte Vorstellung des Atoms einsetzen. Auch von der Wirklichkeit der Atome erfahren wir gar nichts durch unmittelbare Wahrnehmung. Das Interesse der Physik führt zu der Annahme gewisser einfacher, innerhalb bestimmter Grenzen gleichartiger Bestandtheile, aus denen man die Erscheinungen der Körper zu erklären versucht. Diesen vorausgesetzten letzten Bestandtheilen legte man den phänomenalen Gesammtcharacter derjenigen Bestimmungen bei, die den Begriff des Atoms ausmachen: die unsichtbare Kleinheit, die unwandelbare Dauer, die unveränderliche Beständigkeit ihrer Eigenschaften, und es scheint in der That, daß man durch diese geschickte Hypothese, welche sich innerhalb des Gebietes, für welches sie aufgestellt wurde, trefflich bewährt hat, einen universellen Character der ganzen Erscheinungswelt glücklich herausgefunden habe. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß das eigentliche Subject, der Träger des qualitativen Gesammtcharacters der Atomität, auch hier ein x ist, dessen **Wesen** man nur zum Zwecke des Gebrauchs, welchen man damit zur Erklärung der Erscheinungswelt zu machen beabsichtigt, mit der **Eigenschaft** der Atomität identificirte. Der ganze Proceß vollzieht sich innerhalb der Sphäre der Subjectivität. Subjective Erscheinungen sollen erklärt werden und subjective Annahmen werden zu diesem Zwecke gemacht; erweisen sich dieselben auch noch so brauchbar uud zutreffend, so bleiben sie darum doch subjective Annahmen, deren Geltungsbereich nicht über die subjective Erscheinungssphäre hinausreicht. Die Atome sind darum noch nicht als selbständige Wesenheiten legitimirt, weil ihre Annahme uns bewundernswerthe Aufschlüsse über die gegenseitigen Verhältnisse unserer sinnlichen Erscheinungsbilder geliefert hat. Sie sind und bleiben Hilfsbegriffe nicht substantieller, sondern rein modaler

Natur*), die ihre Wirklichkeit und den Ort ihrer Existenz nur in dem Geiste haben, der so glücklich war, sie zu erfinden oder nachzudenken. Setzen wir sie als reale Dinge außerhalb des erkennenden Subjects, so lassen wir uns durch dasselbe Vorurtheil leiten, welches uns mitunter bestimmt, Begriffen wie Licht und Finsterniß eine selbständige objective Realität beizulegen. Der täuschende Schein, der den philosophisch ungeschulten Geist mißleitet, seine sinnlichen Vorstellungsbilder unmittelbar als reale selbständige Dinge zu betrachten, erstreckt sich hier zurück auf die subjectiven Annahmen, welche das Zustandekommen und die gesetzlichen Beziehungen jener Bilder aufklären sollen und verhüllt den wahren Sachverhalt um so täuschender, je geläufiger uns die Vorstellung der Atome geworden ist und mit um so größerem Erfolge wir geschäftsmäßig mit ihnen in unserer Vorstellung zu operiren gewohnt sind.

Erfahrungsmäßig kommt daher den Atomen nur ein modales und relatives Sein zu, sie existiren erfahrungsmäßig nur als Qualität in einem Seienden. Es bleibt zu untersuchen, ob die Speculation berechtigt sei, ihnen außer dieser erfahrungsmäßigen modalen Existenz auch in der That, wie der Materialismus unbedenklich thut, eine Wirklichkeit an sich und außerhalb des denkenden Geistes beizulegen. Daß dieses undenkbar sei, daß die Atome jedenfalls in der Weise, wie der Materialismus sie als wirklich voraussetzt, als bloße Ausgangspunkte anziehender und abstoßender Kräfte, nicht für sich wirklich, daß sie jedenfalls nicht das einzige Wirkliche sein können, lehrt eine einfache Ueberlegung.

Die Erörterung der Genesis des Atombegriffs hat uns soeben belehrt, daß dieser nur in einem lebendigen Wesen entstehen könne, welches fähig ist, sinnliche Eindrücke zu erleiden, dieselben mit

*) Fechner, Atomenlehre S. 72, 107 und 112. Helmholtz, Die Erhaltung der Kraft. Berlin 1847 S. 2, 3 und 4.

einander zu Vorstellungen zu verknüpfen, diese zu vergleichen und von einander zu unterscheiden und das abstrahirte Gemeinsame zu selbständigen Begriffen zu formen. Alle diese Handlungen können doch die Atome nicht selbst vornehmen! Macht der Materialismus Ernst mit seinen Voraussetzungen, gäbe es wirklich nur Atome und Kräfte in der Welt, so könnten diese weder zu einem Begriffe ihrer selbst, noch zu irgend einem anderen Begriffe, geschweige denn zu einer so abgeschmackten Doctrin, wie der Materialismus ist, gelangen. Soviel ist ohne Weiteres klar: Die Voraussetzungen seiner eigenen Entstehung kommen dem Materialismus gar nicht zum Bewußtsein und finden in seinem Grundprincip keinen Ausdruck; in dieses ist nichts von dem übergegangen, was seine eigene Existenz bedingt.

Sehen wir jedoch hiervon ab und nehmen wir einmal an, es gäbe wirklich außerhalb des denkenden Bewußtseins solche Atome, wie wir sie uns vorstellen; nehmen wir ferner an, es sei keine Inconsequenz, daß dieselben über sich selbst speculirten und überlegen wir, ob es möglich sei, sie als Princip der Welterklärung gelten zu lassen, so werden wir alsbald gewahr, daß der Begriff des Atoms aus sich selbst doch niemals über sich selbst hinauskommen könne. In der blos qualitativen Natur der Atome giebt es weder Ansatzpunkte irgend einer innerlichen Differenzirung, von denen aus das Atom aus eigenem Antriebe sich entfalten könnte, noch auch Angriffspunkte für eine von Außen kommende Störung; es fehlt mithin an jedem Princip irgend einer denkbaren Veränderung. Das Atom ist und bleibt ein gedachtes, kein wirkliches Ding, und seine Natur wird dadurch factisch nicht verändert, daß der Materialismus es unbefugterweise als ein wirkliches und für sich seiendes Wesen betrachtet; sie bleibt darum doch nach wie vor die eines gedachten Dinges, das für sich und als solches kein selbständiges Princip des Lebens und der Wirklichkeit in sich trägt.

Um ein solches zu gewinnen, greift der Materialismus zu einer neuen Annahme, zu dem Begriffe der Kraft, der aus dem Wesen des Atoms an sich nicht abgeleitet werden kann und deßhalb auch nur äußerlich damit verknüpft ist. Der Begriff der Kraft umfaßt nur den ganz allgemeinen und deßhalb unbestimmten Eindruck des Wirkens überhaupt, den wir aus der Beobachtung der lebendigen Vorgänge in uns abstrahiren. Solche Allgemeinbegriffe haben, wie ich vorhin schon bemerkte, ihre Heimath nur im Denken; sie gelten nur im Denken und drücken an sich nichts Wirkliches aus. Der Begriff der Kraft kann daher nicht in seiner Allgemeinheit objectivirt, sondern nur in besonderer Richtung specialisirt werden, indem wir die Unbestimmtheit des Subjectbegriffs, an dem er in seiner Allgemeinheit haftete, mit einem bestimmten Subjecte aus der Kategorie derjenigen Dinge vertauschen, von denen er abstrahirt ist. Das Atom gehört nun aber gar nicht mit in den Kreis der innerlich erlebten Vorgänge, aus deren Beobachtung der Begriff der Kraft geschöpft ist, da die hypothetische Natur desselben mit diesen inneren Erlebnissen gar nichts gemein hat. Folgeweise läßt sich auch der Begriff der Kraft nicht in der Weise des Materialismus mit dem Atom verbinden. Hier, bei der näheren Bestimmung des zweiten Grundbegriffes der Kraft und in der Art wie derselbe mit dem ersten Grundbegriffe des Atoms und den sonstigen Vorstellungen des Raums, der Zeit und der Naturgesetze, welche der Materialismus zur Vervollständignng seines Gedankenkreises herbeizieht, in Zusammenhang gebracht wird, tritt die empiristische Gedankenlosigkeit dieser Lehre klar zu Tage. Die Wirksamkeit der Kraft soll sich darin erschöpfen, daß sie Ortsveränderungen der Atome herbeiführt — auch die chemischen Einwirkungen dringen ja nicht in das Innere derselben, sie bewirken nur Structurveränderungen der Molekule, d. h. Verschiebungen der diese constituirenden Atome. — Diese haben und erfahren an sich selbst nichts von solchen Ortsveränderungen, sie

bleiben ein todtes unveränderliches Substrat. Das wahre Sachverhältniß wird hier grade umgekehrt. Veränderungen, welche nur in den mit einander in Wechselwirkung tretenden Subjecten sich ereignen könnten, werden in die Beziehungen zwischen den Subjecten verlegt. Die Beziehungen zwischen den Dingen werden verlebendigt, die Dinge selbst zu lebloſen Anheftungspunkten der Kräfte gemacht, welche zwischen ihnen spielen und die Ortsveränderungen bewirken sollen.

Ganz unvereinbare und einzeln für sich genommen widerspruchsvolle und unklare Annahmen sind hier zu einer unhaltbaren Theorie vereinigt:

1. Unklar und widerspruchsvoll ist der Begriff des Atoms als eines Trägers anziehender und abstoßender Kräfte. Dies erhellt bereits aus dem soeben Gesagten. In einem Wesen ohne jede Innerlichkeit kann auch kein Antrieb entstehen, ein anderes Wesen derselben Art anzuziehen oder abzustoßen. Denken wir uns einen Raum, in dem solche Atome vertheilt wären, so könnten dieselben nur dann auf einander wirken, wenn sie von ihrer gegenseitigen Existenz irgend etwas wüßten oder irgend welche Empfindung hätten, und nur der Wechsel solcher Empfindungen z. B. die mit der Annäherung oder Entfernung wachsende gegenseitige Zu- oder Abneigung, könnte als Grund solches Wirkens gedacht worden. Nur ein lebendiges Wesen von innerlich erregbarer Natur kann als Ausgangspunkt von Wirkungen gedacht werden, nur in einem solchen können denkbarer Weise Störungen verursacht werden, die dasselbe zu lebendigen Reactionen veranlassen könnten. Solche innerliche wahre Natur der Atome entzieht sich selbstverständlich unserer Beobachtung und die Physik durfte dieselbe bei Aufstellung ihrer Hypothese deßhalb auch unbeachtet lassen, da es ihr nur darauf ankam, die beobachteten Erscheinungen auf ein gemeinsames Princip von phänomenaler Geltung, auf eine Formel zu bringen, welche die Uebersichtlichkeit

des ganzen Erscheinungskreises erleichtern sollte. Dies hat sie durch die Atomtheorie in sehr glücklicher Weise erreicht. Aber diese Theorie läßt das an sich seiende wahre Wesen der Atome völlig unbestimmt. Sie läßt unerklärt, wie es möglich sei, daß Wesen existiren, welche sich nach bestimmten Gesetzen anziehen und abstoßen. In diesem unfertigen Zustande benutzt der Materialismus jene Hypothese der Physik als Princip seiner Welterklärung, und die Unfertigkeit der Hypothese ist der eigentliche wahre Grund der Leerheit dieser neuen materialistischen Weltanschauung. Der Grundgedanke des Materialismus wiederholt nur die Atomtheorie der Physik mit dem Zusatze, daß die Stelle **leer** sei, welche jene Theorie blos **unbestimmt** ließ, weil sie einer Erfüllung derselben mit bestimmtem Inhalte für ihre Zwecke nicht brauchte. Dieser characteristische Zusatz enthält das wahre Princip des Materialismus, er enthält die Erklärung, daß der metaphysische Grundbegriff des Wirklichen leer bleiben müsse, und daß die Hilfsbegriffe, welche die Physik zur Erklärung der Erscheinungen des Wirklichen aufgestellt hat, daß die Hilfsbegriffe des Atoms und der Kraft deßhalb in der That an sich schon das wahre Wesen des Wirklichen enthalten sollen. Der Materialismus ist nur eine Theorie der Erscheinungen des Wirklichen in der Vorstellungswelt, nicht eine Metaphysik des Wirklichen selbst. Darin liegt der innere Widerspruch dieser Lehre, daß sie den Anspruch erhebt, Metaphysik sein zu wollen, während sie nur ein Schattenbild der Physik ist. Dadurch macht sie den Begriff des Atoms zu einem in sich selbst widerspruchsvollen Begriffe, daß sie die wahre innere Natur desselben, welche die Physik bei der Bildung jenes Begriffs nur unbestimmt ließ, ausdrücklich für leer und inhaltlos erklärt.

2. Unklar und widerspruchsvoll ist auch der Begriff der Kraft, insofern diese als an einem leblosen Atome haftend gedacht wird. Auch Kraft ist ein physikalischer Hilfs-

begriff, der wie schon erwähnt der Beobachtung des Lebendigen in uns entlehnt ist. Es ist ein Hilfsbegriff, der zur Erklärung von Erscheinungen aufgestellt wurde und daher an sich selbst phänomenaler Natur ist. Wollen wir den Ursprung dessen, was sich in der Erscheinung als Kraftwirkung darstellt, aus der Natur der wirkenden Elemente metaphysisch erklären, so können wir denselben nur als innerliche Erregung, als Zustandsänderung lebendiger Wesen begreifen. Wie nur das Lebendige wirklich ist, wie Realität nur in lebendigem Fürsichsein bestehen kann, so können auch die Wirkungen der lebendigen Wesen die Sphäre deren Fürsichseins nicht überschreiten, sie können nicht zwischen den Wesen, sondern stets nur in ihnen, als erlebte Zustandsänderungen wirklich sein. Wie leblose Atome für sich nicht wirklich sein können, so können sie auch nicht auf einander wirken, sie können noch weniger durch Kräfte verbunden sein, oder durch Kräfte von einander entfernt oder einander genähert werden, welche zwischen ihnen auf irgend welche Weise vorhanden gedacht werden. Kräfte können ebensowenig für sich wirklich sein, als Eigenschaften getrennt von ihren Subjecten. Wir können sie wie diese höchstens im Denken gesondert vorstellen, aber sie können nicht außerhalb der Vorstellung zwischen den Dingen für sich wirklich sein. Eine unklare Verwechselung der Operationen des Denkens mit all den als wirklich gedachten Vorgängen liegt all diesen gedankenlosen Vorstellungen des Materialismus zu Grunde. Es verhält sich hier mit der Kraft nicht anders wie mit dem Atom. Innerhalb des phänomenalen Gesichtskreises der Physik hatten jene Vorstellungen eine relative Berechtigung, metaphysisch gedacht sind sie unhaltbar und widersprechend. Fassen wir die Kraft als ein Rudiment des Geistes, von dessen lebendiger Wirklichkeit ihr Begriff abstrahirt ist, so hat der Materialismus den alten Dualismus von Geist und Körper nicht dadurch zu überwinden vermocht, daß er beide Glieder dieses Gegensatzes bis zur Unkenntlichkeit verstümmelte und in einen ein-

zigen Ungedanken zusammenzuziehen suchte. Der Materialismus ist nicht Monismus, sondern ein System der Gedankenlosigkeit, welches sich als unfähig erwiesen hat, auch nur die Glieder jenes Gegensatzes für sich allein richtig aufzufassen. Er setzt an die Stelle der wirksamen Elemente, welche die Erscheinung des Körpers hervorbringen, den todten Stoff, an die Stelle des Geistes dessen verflachtes Afterbild, die blind wirkende Kraft.

3. Unklar und widerspruchsvoll ist ferner der Gedanke einer Wechselwirkung zwischen Atomen, insofern sie als selbständige Wesen gedacht werden.

Suchen wir selbst einmal die Widersprüche in der Formulirung der Grundbegriffe des Materialismus, in der Feststellung der Begriffe des Atoms und der Kraft dadurch zu vermeiden, daß wir die ersteren als lebendige wirkens- und leidensfähige Wesen betrachten, so treffen wir doch bei dem Versuche, die Wechselwirkung derselben zu erklären, auf eine neue Schranke des Materialismus, auf einen neuen Grundfehler dieser Lehre, welcher darin besteht, daß die Atome als selbständige Wesen gedacht werden. Wie ist es möglich, daß solche Wesen auf einander wirken können? Unklar und nur bildlich zu nehmen ist die ganze Kette von Vorstellungen, durch die man sich solchen Vorgang des Wechselwirkens anschaulich zu machen sucht. Unklar und falsch die Vorstellung, daß die Wirkung — als sei sie von dem Atome, das sie ausüben soll, als wirklich auch nur getrennt zu denken! — sich loslöse aus dem mütterlichen Boden des Atoms; unklar und falsch die Vorstellung, daß eine solche frei schwebende Wirkung sich selbst die Richtung bestimmen und das Atom auffinden könne, in welchem sie ankern und wirken soll, unklar, wie sie am Orte ihrer Bestimmung landen und sich dort als das, was sie sein soll, als Wirkung oder Zustandsänderung des anderen Atoms etabliren soll.

Alle diese von den Materialisten unbedenklich acceptirten Unklarheiten und Verkehrtheiten haben früher die occasionalistischen

Theorieen hervorgerufen. Licht kommt, wie ich schon früher erwähnte, in diesen Vorstellungskreis nur dadurch, daß man den Gedanken einer Vielheit *selbständig* für sich seiender Atome fallen läßt und statt dessen einen einzigen lebendigen Wesensgrund als die allumfassende Wirklichkeit der Welt anerkennt, dessen Zustandsänderungen in jedem seiner Daseinsmomente, d. i. den einzelnen fürsichseienden Wesen nach deren specifischer Natur und Stellung als besondere Wirkung erlebt oder nicht erlebt werden, je nachdem sie dort die Schwelle des Bewußtseins zu überschreiten oder nicht zu überschreiten vermögen. So führt auch das Bedürfniß der Erklärung der Wechselwirkung über den Materialismus hinaus zu der Idee eines einheitlichen lebendigen Wesensgrundes aller Dinge, und der Materialismus erweist sich auch nach dieser Richtung hin als ganz unzulänglich zur Erklärung der elementarsten Vorgänge der Wirklichkeit.

4. *Unklar und widerspruchsvoll ist auch die hier stillschweigend mitgedachte Vorstellung eines selbständig für sich gedachten Raums*, eines gemeinsamen realen Hintergrundes, an dem die Atome haften, oder eines allgemeinen Schauplatzes, auf dem sich das Spiel ihrer Wechselwirkungen vollziehen könnte. Es würde zu weit führen, wenn ich diesen Satz hier durch eine erschöpfende Behandlung der Frage nach der Natur und der Art der Existenz des Raums begründen wollte. Ich verweise daher auf die lichtvolle Darstellung Lotze's (Mikrokosmus. Band III S. 483 sqq.). Schon die sorgsame Erwägung des bisher Gesagten wird jedoch das Resultat dieser Untersuchung auch hier als gerechtfertigt erscheinen lassen. *Der Raum kann nur im Innern lebendiger Wesen als Form der Auffassung an sich unräumlicher intensiver gegenseitiger Beziehungen jener als Vorstellung wirklich sein*, nicht aber ein Ding für sich, oder eine für sich seiende Form oder gar als ein für sich seiendes Verhältniß betrachtet werden. Auch das Vorhandensein der Raum-

anschauung erfordert als nothwendigen Erklärungsgrund die Existenz lebendiger Wesen und bleibt innerhalb des materialistischen Gesichtskreises ein unaufgelöstes Räthsel.

5. Aehnliches gilt von der Zeit, die hier gleichfalls stillschweigend als eine für sich seiende Realität vorausgesetzt wird, während sie nur in der Vorstellung lebendiger Wesen als eine durch die realen Momente des lebendigen Seins bestimmte Form der Auffassung Bestand und Wirklichkeit haben kann.

6. Völlig unklar endlich, widerspruchsvoll in sich selbst und unvereinbar mit den übrigen Grundbegriffen des Atoms und der Kraft, des Raums und der Zeit als selbständiger Realitäten ist die weitere Annahme des Materialismus, daß ein Kreis ausnahmslos geltender Gesetze das Spiel der Atomwirkungen beherrschen solle.

Gesetze können keine selbständige Existenz haben und gleichsam über den Ereignissen, die sie beherrschen sollen, in der Luft schweben. Denken wir uns aber selbst, es seien solche imaginäre Gesetze an irgend welchem imaginären Orte wirklich vorhanden, so könnten sie doch weder auf die Atome noch auf das Wirken der Kräfte irgend welchen denkbaren Einfluß ausüben. Die Atome als todte Punkte sind überhaupt gar keinen Einwirkungen zugänglich. Die Kräfte könnten vielleicht, wenn wir unserer Phantasie einmal noch weiteren Raum geben wollen, durch andere Kräfte, nicht aber durch Gesetze in ihrer Wirkungsweise gehemmt oder gefördert werden. Nur bildlich kann man davon reden, daß Gesetze einen Kreis des Geschehens beherrschen sollen. Gesetze können nur gelten, aber nicht herrschen, und sie können nur da gelten, wo es lebendige Wesen giebt, die ihnen entweder freiwillig oder unter dem Zwange einer inneren Wesensbestimmtheit gehorchen. Nur in der Vorstellung lebendiger Wesen oder als innere Wesensbestimmtheit deren Natur können Gesetze bestehen oder gelten, und auch dieses nur, wenn es zugleich entweder in den betreffenden Wesen selbst oder im Innern

irgend eines dritten Beobachters ihrer Wirkungsweise einen **Maßstab** der inneren Ordnung giebt, an welchem gemessen der Wechsel der Ereignisse als gesetzlich oder ungesetzlich, als nothwendig oder zufällig erkannt werden könnte. Denn gesetzlich nennen wir solchen Wechsel nur dann, wenn nicht nur das eine der Ereignisse durch ein anderes begründet, sondern wenn außerdem auch die ganze Reihe der motivirten Ereignisse uns in Gestalt eines solchen nothwendigen Zusammenhanges erscheint, der für sich irgend einen vernünftigen Sinn hat, und in der Bedeutung dieses Sinnes den inneren Grund seiner Nothwendigkeit in sich trägt. Wie es daher zwischen einer Vielheit zusammenhangloser Atome keine Wechselwirkung geben kann, so kann auch kein gesetzlicher Zusammenhang der in ihnen sich vollziehenden Ereignißreihen stattfinden. Zwischen den Ereignißreihen in den einzelnen Wesen kann vielmehr nur dann ein vollständiger gesetzlicher Zusammenhang obwalten, wenn die Realität aller in dem Fürsichsein eines einheitlichen substantiellen lebendigen Wesensgrundes besteht. Nur durch diese Voraussetzung gewinnt der Gedanke allgemeiner Gesetzlichkeit eine verständliche Basis, indem dieselbe nur als innere Consequenz der Naturbestimmtheit eines solchen Wesens begreiflich erscheint; und zwar eines Wesens, dem nicht nur die numerische Einheit der Substanz, sondern die höhere Einheitsform der Persönlichkeit eignet. Nur wenn alle Momente des Geschehens in der Einheit eines sie alle in sich hegenden Bewußtseins auf einander bezogen werden, können sie im Sinne jener inneren Consequenz als verbunden gelten, nur unter dieser Voraussetzung kann Ordnung und gesetzlicher Zusammenhang zwischen ihnen obwalten. Ordnung und innere Consequenz können auch nur dadurch erst Sinn und Bedeutung erhalten, daß sie durch die Richtung auf einen Zweck bestimmt sind, der ein inhaltvolles Gut darbietet. Fassen wir diese Momente zusammen und erinnern uns, daß nur der Begriff absoluter Per-

sönlichkeit jener Form vollkommener Einheitlichkeit aller Wesensmomente und ausnahmsloser Zweckbestimmtheit aller Genüge leistet, so steigert sich der Gedanke des einen lebendigen Urwesens zu dem abschließenden Begriffe eines allumfassenden persönlichen Gottes, dessen innerlich gehegte Theile die endlichen Wesen sind, und wir kommen zu dem Schlusse, daß ein allgemeiner gesetzlicher Zusammenhang alles Geschehens nnr als innere Wesensbestimmtheit eines einheitlichen lebendigen Gottes denkbar ist, welcher den realen Wesensgrund aller Weltwirklichkeit bildet. Wir sehen ferner, daß die Einheitlichkeit des gesetzlichen Zusammenhanges auch hier nur durch die Einheitlichkeit des letzten Ziels alles Geschehens, und daß die Nothwendigkeit jenes Zusammenhanges durch den unbedingten Werth jenes Ziels begründet werden könne. Die Principien des Materialismus erweisen sich daher als vollkommen unzureichend, die große Thatsache des allgemeinen Causalzusammenhanges zu erklären. Der Mechanismus kann nicht auf eigenen Füßen stehen, er kann nicht Selbstzweck sein, oder aus sich selbst erklärt und durch sich selbst gerechtfertigt werden; er ist nur denkbar und begreiflich als nothwendiges Glied einer teleologischen Weltansicht, als Mittel zum Zweck der Realisirung eines unbedingt werthvollen Guts.

Die große Thatsache des allgemeinen Mechanismus richtig zu verstehen und zu würdigen, ist ein Hauptproblem der neueren Philosophie, und man kann den Werth der verschiedenen Weltansichten nach dem Maße bestimmen, in welchem ihnen die Lösung jenes Problems gelingt. Legen wir diesen Maßstab an, so zeigt sich die Armseligkeit des Materialismus in vollem Umfange. Die Vertreter des Materialismus treten zwar mit der Prätention auf, daß der Mechanismus nur auf Grund ihrer Principien bestehen könne, ja sie identificiren den Materialismus mit dem Mechanismus. In der That aber bleibt dieser von ihrem Standpunkte aus eine ganz unverständliche That-

sache. Nur Reminiscenzen an Gesichtspunkte, die innerhalb seiner eigenen Principien keinen Boden mehr finden, konnten den Materialismus überhaupt erst in die Lage bringen, den Rhythmus des Geschehens zu erkennen und dessen einzelne Momente nach einem erborgten Maßstabe auf die zusammenschließende Formel eines Kreises von Naturgesetzen zu bringen, der nicht einen motivirten und innerlich consequenten, nicht einen nothwendigen und vernünftigen, sondern immer nur einen rein factischen Thatbestand bezeichnet, der sich seinem Werthe nach nicht vom Zufall unterscheidet, innerhalb dessen ein blindes Geschehen sinnlos verläuft. Sehen wir von jenen Reminiscenzen ab, die mehr oder weniger in jedem vorhanden sind, der auch nur die humanistische Bildung eines Unterquartaners mit auf die Lebensreise genommen hat, so gleicht die Bewunderung, welche der consequente Materialist jener Thatsache des universellen Mechanismus zollt, etwa dem Eindrucke, den der Rhythmus einer rauschenden Musik in der Seele des afrikanischen Wilden zu erwecken pflegt, den sie ganz in den Taumel einer unverstandenen Melodie hineinzaubert. Jene Bewunderung ist in der That weiter nichts als ein maßloses Staunen, welches das Verständniß aller eigentlichen Inhalte erdrückt, anstatt zu tieferer Einsicht und Begründung anzuregen.

Nicht höhere Interessen irgend welcher Art, nicht ein vorurtheilsfreier Ueberblick über die Gesammtheit des Vorhandenen, sondern allein die handwerksmäßige Beschränkung einzelner Naturforscher bestimmt den Grundcharacter der neuen Weltanschauung des Materialismus in allen wesentlichen Punkten. Die Folgen dieser Einseitigkeit habe ich nach allen Richtungen hin zur Genüge dargelegt. Alle seine Grundbegriffe sind falsch und widerspruchsvoll in sich selbst; sie alle stehen zusammenhanglos und unvermittelt neben einander. Der Materialismus ist nicht ein Monismus*)

*) Haeckel, Anthropologie S. 12. 67. 706. Schöpfungsgeschichte S. 19. 32. 34. 651.

und bedeutet nicht, wie seine neuesten Vertreter mit großem Pomp ankündigen, eine Reformation auf dem Gebiete der Philosophie; er ist vielmehr ein gedankenloser Pluralismus, der nichts als eine durch falsche Erweiterung einer physikalischen Hypothese entstandene Verirrung bedeutet und des Aufhebens nicht werth ist, das man davon macht.

Wie derselbe nicht zureichte, den universellen Mechanismus zu erklären, so erscheinen auch die Thatsachen der unmittelbaren Lebenserfahrung von seinem falschen theoretischen Standpunkte aus völlig unbegreiflich. Unklar und unbegreiflich ist, wie aus anziehenden und abstoßenden Kräften lebloser Atome auch nur die allereinfachsten sinnlichen Empfindungen, Gefühle und Strebungen entstehen können. Die zusammenwirkenden Kräfte des Gehirns könnten sich doch nach bekannten mechanischen Principien stets nur zu gemeinsamen Resultanten verbinden, die sich ihrer Qualität nach von den Einzelkräften, aus denen sie zusammengesetzt sind, nicht im Mindesten unterscheiden würden. Denken wir uns die Atomkräfte des Gehirns auch in noch so complicirten Bewegungssystemen zusammenwirkend, das Gesammtresultat würde stets nur in einer Summe bestimmter Ortsveränderungen aller einzelnen Atome des Gehirns bestehen können. Von dem Reichthum der Bedingungen zur Erzeugung dieses Endresultats würde dieses keine Spur mehr in sich tragen; es würde sich seiner Qualität nach von keiner anderen Art der Ortsveränderung unterscheiden. Es ist gar nicht abzusehen, wie man von diesen Voraussetzungen aus jemals zu den Elementarereignissen des geistigen Lebens gelangen könne. Man hilft sich hier mit dem, was man den Gegnern nicht eifrig genug vorwerfen kann, mit gedankenlosen Bildern und Vergleichen. Bald behandelt man die Empfindungen und Gedanken wie Stoffe und Secretionen, die das Gehirn absondern soll wie die Nieren den Urin, bald läßt man die Gedanken aus dem Gehirn entstehen, „wie die Aeolsharfe ertönt, wenn der

Wind sie durchstreicht" u. s. w. Diese absurden Phantasieen bedürfen zwar keiner Widerlegung, aber sie kennzeichnen doch die Leichtfertigkeit, mit welcher man sich hier über unauflösbare Schwierigkeiten hinwegzutäuschen suchte. Noch unbegreiflicher ist es, wie durch anziehende und abstoßende Atomkräfte eine Vergleichung und Unterscheidung der einfachen Empfindungen, eine Verbindung derselben zu Vorstellungen und dieser zu Gedanken, wie endlich durch dieselben eine Einheit des Bewußtseins hergestellt werden könne, welche die Voraussetzung aller dieser Operationen ist. Nehmen wir selbst an, daß die einfachen Empfindungen, Gefühle und Strebungen auf die angegebene Weise entstehen könnten, so verläßt uns doch hier bei der Betrachtung der complicirteren Vorgänge des geistigen Lebens jede Analogie mit den mechanischen Principien, nach denen die Kraftwirkungen der Atome verlaufen. Während die Kräfte sich gegenseitig aufheben und zu einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, werden bei der Vergleichung und Unterscheidung verschiedener Empfindungsinhalte diese als solche unversehrt nach ihrer specifischen Beschaffenheit in der Erinnerung festgehalten, und das vergleichende Subject wird sich, indem es von dem Einen zum Anderen übergeht, während des Ueberganges des qualitativen und quantitativen Unterschiedes oder der Gleichheit beider Inhalte bewußt. Solche Acte der Vergleichung und Unterscheidung sind nur vollziehbar, wenn das Subject, welches sie ausüben soll, nicht nur ein und dasselbe Individuum ist, sondern auch die verglichenen Eindrücke in ein und demselben Bewußtsein zu vereinigen vermag; sie könnten nicht stattfinden, wenn es ein Complex von Individuen wäre. Man kann sich solche Einheit des Bewußtseins nicht an mehrere Atome vertheilt denken, dieselbe erfordert ebenso wie die Erklärung der höheren Vorgänge des Denkens und Lebens überhaupt die strenge Einheit eines untheilbaren Subjectes.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so wird uns die Unhaltbarkeit und Verkehrtheit des Materialismus nach allen Richtungen

hin offenbar, und damit stellen sich alle Einwendungen, welche vom materialistischen Standpunkte aus gegen Vorhandensein und Bedeutung der Freiheit erhoben zu werden pflegen, als nichtig und unbegründet dar.

Fünftes Kapitel.

Der Freiheitsbegriff bei Schopenhauer und Eduard von Hartmann.

Die Entstehung und Verbreitung des Materialismus wurden wesentlich durch zwei characteristische Eigenthümlichkeiten des modernen Lebens bedingt, nämlich einerseits die Abwendung von den wahren idealen Lebensinteressen und andererseits das Bestreben, alle Weltwirklichkeit auf ein einfaches leichtverständliches und doch umfassendes Princip zurückzuführen und dadurch alles Geschehen der strengen wissenschaftlichen Forschung zu unterwerfen. Dieselben Eigenthümlichkeiten bestimmen auch den Grundcharacter der Schopenhauer'schen und Hartmann'schen Philosophie und bilden den wahren Grund der gegenwärtigen Popularität dieser beiden Systeme. Beide Systeme wurden dadurch in ganz ähnliche Widersprüche und Irrthümer verstrickt wie der Materialismus, wenngleich ihre Principien und Ergebnisse von den correspondirenden Aufstellungen des Materialismus dem Namen, der Form und Begründung nach abweichen. Beide verschlossen sich hartnäckig und consequent wie der Materialismus den inhaltlichen Offenbarungen, welche die unmittelbaren Elementarereignisse des geistigen Lebens darbieten und substituirten diesen Inhalten leere Allgemeinbegriffe von blos adjectivischer Natur und rein formeller Bedeutung.

Jene beiden Eigenthümlichkeiten: die Abwendung von den Idealen und das Bestreben, alles Wirkliche auf ein möglichst ein-

faches wissenschaftliches Princip zu reduciren, gehen in gewisser Beziehung Hand in Hand mit einander. Die reiche Vielgestaltigkeit der idealen Inhalte des Lebens widerstreitet der Zurückführung auf das Einfache und deßhalb Inhaltleere, sie erschwert wegen der fast unabsehbaren specifischen Verschiedenheit jener Inhalte die Uebersichtlichkeit und leichte Orientirung. Je gleichartiger, einfacher und inhaltärmer sich das Rohmaterial des Wissens darstellt, um so leichter ist es, ein gemeinsames Princip dafür zu finden, um so leichter stellt sich die Lösung des Welträthsels. Die einfachste und bequemste Art, innere Gliederung in den Entwickelungsstoff zu bringen, besteht darin, daß man schlechtweg als zusammengehörig betrachtet, was gleiche oder ähnliche Eigenschaften hat, und daß man die so aufgefundenen Gleichheiten oder Verschiedenheiten zur Richtschnur und zum Princip der Eintheilung macht. Dieses Verfahren führt dann leicht noch weiter zu dem Irrthume, daß man jene die Uebersichtlichkeit des Erkenntnißstoffes erleichternden gemeinsamen Eigenschaften des Wirklichen zugleich als die Hauptsache und den bedeutsamsten Inhalt des letzteren anzusehen sich gewöhnt. Wir finden daher in der Geschichte der Philosophie von jeher das zwiefache Bestreben wirksam, einerseits die specifischen Verschiedenheiten des der Wahrnehmung sich darbietenden Materials zu nivelliren, und andererseits in demjenigen, was allem Wirklichen gemeinsam ist, zugleich dessen wesenhaften Kern, Grund und Ursprung, das Princip der Welterklärung zu suchen, um daraus rückläufig dann die specifischen Verschiedenheiten der concreten Dinge abzuleiten. Dieses Bestreben wird durch das in anderer Beziehung sehr nützliche Verfahren der Logik, Allgemeinbegriffe blos durch Hervorhebung dessen zu bilden, was verschiedenen Einzelobjecten gemeinsam zukommt, wesentlich unterstützt, und beruht auf der Voraussetzung, daß das Gemeinsame in den Dingen, welches wir zum Zwecke unserer subjectiven Orientirung ausscheiden, eben deßhalb, weil es uns die Uebersichtlichkeit

erleichtert, auch an sich den bedeutungsvollsten Kern des Wirklichen repräsentiren müsse.

Diese Voraussetzung ist jedoch, wie jedermann einsieht, grundfalsch, und jenes Verfahren der Logik, so nützlich es sonst sein mag, unanwendbar auf die metaphysische Untersuchung, welche nicht das Allgemeine, sondern dasjenige zu bestimmen sucht, was vermöge seiner inneren Bedeutung als das wahre Wesen, als Quell und Ursprung des Wirklichen betrachtet werden muß. Jenes Verfahren beruht ganz auf der geistlosen Subsumption unter ein Merkmal und führt zuletzt zu dem obersten alles umfassenden Begriffe des Denkbaren, bei dessen Bildung von allem Inhalt und aller Eigenthümlichkeit des Gedachten gänzlich abgesehen ist. Je allgemeiner die auf solche Art gebildeten Begriffe sind, desto leerer und inhaltärmer werden sie, und der zuletzt angeführte ist der leerste und inhaltärmste von allen; er kann unmöglich als der adäquate Ausdruck des wahren Wesens, als Quell und Ursprung des Wirklichen gelten. Quell und Ursprung des Wirklichen kann überhaupt kein Begriff, sondern nur selbst ein Wirkliches sein, und dieses Wirkliche können wir nicht durch bloße Abstraction des Gemeinsamen aus den gemachten Wahrnehmungen finden, sondern nur dadurch, daß wir aus dem specifischen Inhalte aller Wahrnehmungen und dem Gesammteindrucke des Ganzen den Sinn und die Bedeutung des Wirklichen zu deuten suchen und nach dem Ergebnisse dieser Untersuchung überlegen, welche inhaltliche und formale Natur wir jenem wesenhaften Grunde des Wirklichen beizulegen genöthigt sind.

Der Weg zu diesem wahren und höchsten Ziele der Wissenschaft führt daher nicht zu einer Nivellirung und Wegdeutelei der specifischen Inhalte und Unterschiede, sondern gebietet die sorgsamste Beachtung der concreten inhaltlichen Momente der unmittelbaren Lebenserfahrung. Vor den Anforderungen dieses höchsten

Zieles verschwindet jener Widerstreit zwischen der Vielgestaltigkeit des Idealen und dem Bestreben nach Einheitlichkeit und Uebersicht der Erkenntniß. Der Gesichtskreis dieses wahren und höchsten Zieles der Wissenschaft, die Begeisterung, welche es erweckt, steigert und erweitert sich mit der Vielgestaltigkeit der Inhalte, mit dem erhöhten Verständnisse des Werthes und der idealen Bedeutung dieser Inhalte. Der wahre Idealismus und die wahre Wissenschaft widerstreiten einander nicht, sondern gehen Hand in Hand mit einander, sie wirken zu demselben großen Ziele zusammen und fördern sich gegenseitig. Der normale gesunde Strom alles Lebens läuft in der Richtung nach diesem Ziele und führt zu einer immer höheren Würdigung des Bestehenden. Je tiefer die Forschung in dieser Richtung in das Wesen des Wirklichen eindringt, um so inhaltreicher und bedeutungsvoller erscheint ihr das Ganze.

Jene falsche Geistesrichtung dagegen, welche das Princip der Welterklärung durch Vereinfachung und Entleerung der Inhalte des Lebens möglichst einfach und durchsichtig gestalten möchte, verleitet eben dadurch zu einer ganz einseitigen und verkehrten Auffassung dessen, was die unmittelbare Lebenserfahrung darbietet, sie verschließt sich dem Verständniß der Inhalte und richtet ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Form, in welcher jene sich verwirklichen, weil diese mehr oder weniger allen gemeinsam ist. Dem Zuge dieser einseitigen und falschen Geistesrichtung folgt das durch die Fortschritte der Naturforschung dem Centrum seiner bisherigen Vorstellungsweise zeitweilig entrückte, durch raffinirte sinnliche Genüsse vielfach überreizte und allem Idealen entfremdete moderne Leben, welches eben deßhalb zu einer immer erschreckenderen Verflachung und Verödung, zu einer immer bedenklicheren Verkennung aller Werthe des Lebens und endlich zum reinen Nihilismus zu führen droht.

Schopenhauer und E. v. Hartmann sind die Heroen dieser

falschen Geistesrichtung, sie sind die eifrigsten Vorkämpfer des Nihilismus*) in der Gegenwart.

Ich beginne mit der Betrachtung der Schopenhauerschen Philosophie.

Diese ist, wie ihr Urheber mit einer dankenswerthen Offenheit in der Vorrede seines Hauptwerks selbst anerkennt, eigentlich nur die Ausgestaltung eines einzigen Grundgedankens, des Gedankens, daß der Wille das Wesen des „Dinges an sich", der Quell und Ursprung alles Wirklichen sei. Aus diesem Grundgedanken folgen in der That alle besonderen Bestimmungen und Evolutionen dieser absonderlichen Philosophie, er ist der Lebenspunkt derselben, der Herzschlag, welcher bis in die feinsten Adern des Schopenhauerschen Systems hineinpulsirt und dessen Leben gestaltet und bedingt, der einzige Faden, an dem das ganze Princip dieser Welterklärung hängt. Durchschneidet man diesen durch Nachweis der Falschheit des Grundgedankens, so stürzt der ganze Bau in sich zusammen. Wir wollen daher zunächst diesen Grundgedanken prüfen und müssen uns vor allem klar machen, was Schopenhauer unter „Wille" versteht.

Unter Wille im gemeinen Wortsinn versteht man die Fähigkeit eines Subjectes, etwas Bestimmtes zu wollen. Diese Fähigkeit kann daher nur wirklich sein als Eigenschaft eines Subjectes,

*) Ich wähle dieses Wort absichtlich, weil es viel bezeichnender ist als der von Schopenhauer und Hartmann gebrauchte Ausdruck „Pessimismus". Der letztere setzt einen Maßstab der Werthschätzung voraus, an welchem gemessen die Welt als mangelhaft und schlecht erscheinen könnte. Den Systemen beider Männer fehlt dieser Maßstab, da sie keine positiven Werthe von absoluter Geltung anerkennen und ihnen in Wahrheit das Nichts als höchstes Ziel alles Lebens und aller Weltentwickelung erscheint. Die Wahl des Worts „Pessimismus" beruht auf dem beiden gemeinsamen Bestreben, durch Beibehaltung der üblichen Bezeichnungen für die principiell negirten Inhalte des Lebens den Schein zu erwecken, als bliebe in der Schattenwelt ihres Nihilismus doch noch ein selbstverständlicher Rest jener Inhalte übrig. Dies ist Halbheit und Heuchelei, welche nicht zu billigen sind.

sie kann nicht losgelöst von diesem Subjecte und gleichsam in der Luft schwebend für sich wirklich sein. Wir können aus der Vorstellung der von uns erlebten einzelnen wirklichen Willensacte wohl den Allgemeinbegriff Wille im Denken aussondern und als Subject eines Satzes oder einer Reihe von Sätzen behandeln, wir können diesen Allgemeinbegriff aber wegen seiner adjectivischen Natur nicht als Substanz, als wirkliches fürsichseiendes reales Wesen betrachten. Fragen wir ferner, was der Wille im gemeinen Wortsinn bedeutet, so lehrt die unmittelbare Lebenserfahrung, daß der Wille eine Bewegung des **ganzen** Geistes ist, welcher will, und daher der Begriff des Wollens nur aus der ganzen Natur des wollenden Wesens verstanden werden könne. Ziehen wir nur die Erfahrung in Betracht, so sind diese Wesen stets solche, welche zugleich vorstellen und fühlen, und welche nur wollen können, was sie vorstellen und fühlen, d. h. was sie durch den fühlbaren und erlebbaren Werth, den sie ihm beilegen, zum Wollen anregt. Wollen kann daher, soweit die Erfahrung reicht, nur ein Wesen, welches zugleich fühlt und vorstellt, aber dieses Erforderniß reicht noch nicht einmal aus, den Begriff des Willens vollständig zu bestimmen. Denken wir uns ein Wesen, welches stets nur eine einzige Vorstellung fassen könnte, welche es allein interessirte und deren fühlbarer Werth seine ganze Seele ausfüllte, so würden wir nicht sagen dürfen, daß ein solches Wesen das Vorgestellte wolle, indem es jenem einzelnen Antriebe folgt, mit dem keine anderen gleichzeitigen Antriebe concurriren. Es würde dann blindlings dem Zwange seiner Natur folgen, es würde durch den einen Antrieb, der es erfüllt, determinirt sein, aber nicht wollen. Es will erst dann, wenn gleichzeitig mehrere Vorstellungen von fühlbarem Werthe seinem Bewußtsein vorschweben, welche sein Interesse gleichzeitig erregen, und das Wollen besteht dann allein in der Entscheidung über diesen Thatbestand gleichzeitig einwirkender Motive. Wollen kann daher nur ein mit

Bewußtsein begabtes lebendiges persönliches Wesen, welches in der Einheit seines Bewußtseins mehrere Vorstellungen zugleich festzuhalten, mit einander zu vergleichen und unter den verglichenen zu wählen vermag, welches daher auch eigene specifisch bestimmte Lebensinteressen hat, welche bei jener Wahl den Ausschlag geben können. Der Wille selbst aber ist eben die Fähigkeit eines solchen Wesens, sich selbst nach inneren Motiven zu bestimmen, er ist seiner Natur nach stets freier Wille.

Der Begriff Wille ist ein Allgemeinbegriff, der von den einzelnen Acten des Wollens abstrahirt ist, und wenn er richtig und vollständig gebildet sein soll, alle jene characteristischen Eigenschaften in sich enthalten muß, welche den einzelnen erfahrungsmäßig beobachteten Einzelbeispielen der Willensacte eigenthümlich sind. Ich stelle dieselben der Vollständigkeit halber noch einmal übersichtlich zusammen:

1. Jeder Willensact ist ein Act des bewußten persönlichen Geisteslebens.

2. Jeder Willensact wird durch den gefühlten Werth der Vorstellung des Gewollten angeregt.

3. Jeder Willensact ist eine Selbstbestimmung des Wollenden, welche auf Grund einer Entscheidung zwischen mehreren gleichzeitig auf denselben einwirkenden Motiven erfolgt.

4. Das bedeutsamste dieser Motive ist stets das schwächer oder stärker einwirkende Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit des Wollenden.

Jeder Willensact wird erst dadurch zum Willensact, daß alle vier characteristische Eigenschaften in ihm angetroffen werden und auch der Allgemeinbegriff Wille muß deßhalb alle vier Beziehungspunkte in sich enthalten.

Legen wir diesen Maßstab der unmittelbaren Lebenserfahrung an den Begriff dessen, was Schopenhauer unter „Wille" versteht, so zeigt sich sofort, daß der Schopenhauer'sche Wille, so-

wohl was die Art seiner Existenz, als auch was seinen Inhalt anlangt, etwas ganz Anderes bedeutet, als das, was uns die Erfahrung als Wille kennen lehrt, daß der Schopenhauer'sche Wille vielmehr eine ganz willkürliche, falsche und sich selbst widersprechende Construction ist, welche im Boden der Erfahrung gar keine Wurzel hat.

Die nachfolgenden Sätze werden dieses Urtheil erläutern und begründen:

1. Falsch und widersprechend ist die Behauptung, daß der Wille, die Fähigkeit des Wollens, welche nur als Eigenschaft eines lebendigen Wesens gedacht werden kann, überhaupt, sei es als Begriff oder als Wesen, für sich wirklich sein könne.

Der Wille ist und bleibt, wie wir gesehen haben, stets nur ein Allgemeinbegriff, den wir durch Abstraction von den concreten einzelnen Willensacten bilden. Mag uns diese Abstraction besser oder schlechter gelingen, der Begriff vollständiger oder unvollständiger ausfallen, er bleibt immer ein Begriff, der nicht auf eigenen Füßen stehen, nicht für sich, sondern immer nur als Gedanke in uns, den lebenden Wesen, oder als unsere Eigenschaft wirklich sein kann. Mag man dieser Abstraction eine noch so hohe Bedeutung beilegen, ihre Natur als Begriff oder als Eigenschaft wird dadurch nicht im Mindesten verändert, sie kann dadurch niemals zum fürsichseienden realen Wesen werden. Selbst wenn wir von dieser Unmöglichkeit absehen und mit Schopenhauer den Willen als ein Wesen betrachten, welches weiter nichts könne als Wollen, so wird der innere Widersinn des Gedankens dadurch nicht gehoben, denn ein solches Wesen wäre doch immer nur ein personificirter Begriff, der nicht mehr leisten könnte als der Begriff Wille, auf den die Bezeichnung „Wesen" aber deßhalb nicht paßt. Man mag den Gedanken drehen und wenden wie man will, es kommt nie etwas Gescheidtes dabei heraus. Ein

Wesen, welches nur will, ist ein hölzernes Eisen, denn es kann nicht wollen, wenn es nicht in der Vorstellung oder im Gefühl etwas hat, was es wolle, was es zum Wollen anregen könnte. Dies führt uns auf den zweiten Punkt.

2. Falsch und widersprechend ist auch das, was sich Schopenhauer, abgesehen von der Frage nach der Existenzform, unter dem Inhalte dessen dachte, was er „Wille" nannte.

Erinnern wir uns jener vier characteristischen Eigenschaften, welche allen concreten Willensacten erfahrungsmäßig zukommen, und vergleichen damit den Schopenhauer'schen „Willen", so zeigt sich sofort, daß diesem keine einzige jener Eigenschaften innewohnt. Derselbe soll principiell unbewußt, blind, ziellos und eben deßhalb absolut frei, mithin durch gar nichts, also auch nicht durch ein Gefühl sittlicher Verantwortlichkeit motivirt sein. Der Schopenhauer'sche Wille ist daher ganz abweichend von dem bestimmt, was die Erfahrung des Lebens als Wille kennen lehrt. Er ist ein Allgemeinbegriff, der auf die denkbar einseitigste Art gebildet ist, indem bei seiner Abstraction von allen den wesentlichen Beziehungspunkten, welche die einzelnen Willensacte als solche characterisiren, auf die gedankenloseste Art abgesehen und nur das Wort im Auge behalten wurde, womit man sie zu bezeichnen pflegt. Der Schopenhauer'sche Wille ist daher kein vollständiger Allgemeinbegriff, denn ein solcher müßte jene characteristischen Merkmale der einzelnen Willensacte, wenn auch in allgemeiner Form, in sich enthalten; er enthält in Wahrheit gar keine dieser Merkmale, er ist eigentlich gar kein Allgemeinbegriff, er ist vielmehr eine reine Fiction, die mit dem abstrahirten Worte „Wille" einen ganz anderen Inhalt verbindet, als die Erfahrung aufweist. Es ist dies der Gedanke eines ganz richtungslosen Könnens, der Potenz überhaupt, der in der Vorstellung scheidet, was in Wirklichkeit nicht geschieden werden kann, der nur

dadurch entstanden ist, daß man allem Wirklichen ein Mögliches vorandenkt, eine Fähigkeit zum Wirken, die doch aller derjenigen Bestimmungen bar sein soll, welche Inhalt und Richtung des Wirkens bedingen. Auch das Wollen ist eine Form des Wirkens und wie dieses in allen Fällen inhaltlich bestimmt. Der Schopenhauer'sche Begriff „Wille" sieht von allen diesen inhaltlichen Bestimmungen und von den Beziehungspunkten ab, welche in allen Fällen den Inhalt der einzelnen Willensacte bestimmen und sie dadurch erst zu Willensacten machen, er hält nur das Wort Wille fest und verbindet damit die unklare und in sich selbst widerspruchsvolle Idee der bloßen Möglichkeit zu wollen. Diese Idee ist eben deßhalb ganz leer und inhaltlos, und diese Leerheit allein ist der Grund, der Schopenhauer veranlaßt, den Willen (sc. den Willen als das „Ding an sich",) als absolut frei und ziellos und über dem Causalgesetz erhaben hinzustellen, denn wenn man sich einmal denkt, daß jemand, der keine Vorstellungen und keine Gefühle, der mit einem Worte nichts hat, was er will oder wollen könnte und dennoch auf räthselhafte Weise auf den Einfall käme, zu wollen, so würde das Resultat seines Wollens völlig unberechenbar, sein Wille absolut frei sein. Die Richtung seines Wollens würde in diesem Falle ebenso unbestimmt sein wie die Richtung des Falls einer vertical auf glatter Ebene im labilen Gleichgewicht stehenden Stange, welche dennoch ohne Ursache auf unbegreifliche Weise zum Umfallen käme. Fassen wir diesen Gedanken in aller Präcision, so zeigt sich der innere Widerspruch, der darin liegt. Wie nämlich die Stange gar nicht zu Fall kommen könnte, ohne daß zuvor das Gleichgewicht durch irgend welche Ursache aufgehoben und durch dieselbe Ursache die Richtung ihres Falles bestimmt würde, so ist es ganz undenkbar, daß jener fingirte absolut vorstellungs- und gefühllose Jemand überhaupt auf den Einfall kommen könne, zu wollen.

Vielleicht ist es eine dumpfe Ahnung dieses Widerspruchs,

welche Schopenhauer bestimmt hat, den Gedanken nicht in dieser Schärfe bestehen zu lassen, sondern seinem „Willen“ wenigstens ein Minimum von Inhalt zu gönnen, das nicht blos Wille ist. Es ist dies „das Gefühl der Leere, welches die Langeweile verursacht“.

Dieses Gefühl der Leere soll im „Willen“ zuerst das Bestreben erwecken, etwas zu wollen, dasselbe ist das primum movens der Weltkomödie, ohne welches das ganze Stück nicht gegeben werden, ohne welches der Wille nicht zum Wollen kommen könnte. Langeweile kann aber nur empfinden wer das Bedürfniß der Unterhaltung, wer also überhanpt Bedürfnisse und Vorstellungen über Arten der Befriedigung derselben hat, denen er den vorausgefühlten Werth solcher Befriedigung beilegt. Sind wir aber genöthigt, dem „Willen“ derartige Bedürfnisse, Vorstellungen und Gefühle beizulegen, so durchbrechen wir das Princip; wir haben dann nicht mehr den reinen Willen, welcher blos will, sondern ein irgendwie, wenn auch geistig vielleicht sehr niedrig organisirtes Wesen, welches will, und dessen Wille eben deßhalb nicht mehr absolut frei, sondern durch die Richtung bestimmt ist, in welcher jene Bedürfnisse liegen, die es zuerst zum Wollen anregen. Nur durch eine Inconsequenz kann daher der „reine Wille“ überhaupt erst zum Wollen kommen, durch eine Inconsequenz, welche den ganzen Grundgedanken umwirft und auf's Deutlichste zeigt, daß es nur die Reflexe aus der Erscheinungswelt des bewußten persönlichen Geisteslebens sind, welche die Nacht des Ding an sich: „Wille“ in der Auffassung Schopenhauer's insoweit erleuchten, als man überhaupt etwas darin sehen kann. Deutlicher als durch diese Inconsequenz läßt sich die Falschheit des Grundprincips nicht darlegen, deutlicher nicht veranschaulichen, daß das ganze Princip nur ein Afterbild des bewußten persönlichen Geisteslebens ist, welches sich von diesem lediglich dadurch unterscheidet, daß die Sphären des Gefühls und

der Vorstellung ihrer wahren Bedeutung entkleidet und auf das denkbar kümmerlichste und dürftigste Maß herabgedrückt sind, der Wille selbst aber zu einer nichtigen Fiction degradirt ist.

Die eigentlichen Inhalte des Lebens offenbaren sich nur im Gefühl. Vorstellung und Wille sind streng genommen nur die Formen, in denen sich diese Offenbarung vollzieht. Formen können aber nicht für sich bestehen ohne die Inhalte, deren Formen sie sind; sie können nur für sich gedacht werden, indem man von den Inhalten des Lebens absieht. Deßhalb war es unmöglich, die abstracte Form des Wollens zum inhaltlichen Princip der Welterklärung zu machen. Der Grundgedanke Schopenhauer's, daß der Wille das Wesen der Dinge an sich sei, mußte daher an jenem inneren Widerspruch scheitern. Schopenhauer konnte daher seinem Grundgedanken, welchen ausgeklügelt zu haben, er sich nicht genug berühmen konnte, doch nur dadurch eine Art Scheinexistenz verschaffen, daß er die leere Stelle des ohne die Beziehung auf den Inhalt ganz unvollständigen Allgemeinbegriffs Wille mit dem allerdürftigsten Inhalt erfüllte, mit dem Gefühl der Leere, welches die Langeweile verursacht. Er konnte hoffen und hat sich darin nicht getäuscht, daß man über die Inconsequenz der Substituirung dieses unscheinbaren Inhalts, ohne welchen der Weltproceß nicht in Gang kommen konnte, allenfalls hinwegsehen werde — oder auch, was noch wahrscheinlicher ist, er hat sich durch dieses Taschenspielerstückchen selbst getäuscht. Er entleerte, um den Schein seines falschen Princips zu retten, das Leben und den ganzen Weltproceß alles Inhalts, der ihm Werth und Bedeutung giebt, und verflachte und verödete seine Weltansicht, um sie in eine streng wissenschaftliche Form zu pressen. Die Formulirung des Schopenhauer'schen Grundprincips bedeutet daher weiter nichts als eine Entleerung und Zertrümmerung des inhaltlichen Moments im Leben, welches dieses erst zum Leben macht und ihm Werth, Weihe und Würde

verleiht. Das Schopenhauer'sche Grundprincip trägt den Todeskeim des Nihilismus in sich, zu welchem dessen Ausgestaltung führte und dieses Kainszeichen des Nihilismus ist sein characteristisches Merkmal, das es von aller gesunden und normalen Auffassung des Lebens unterscheidet. Weil er von den Inhalten des Lebens gedanken- und gewissenlos abstrahirte, weil er, statt diese Inhalte gewissenhaft zu prüfen, seine Phantasie in nichtigen Gedankenspielereien abhetzte, deßhalb kommt ihm das Leben selbst schaal und nichtig vor, schlechter als das Nichtsein. Der Gegenstand, mit dem sich die Schopenhauer'sche Philosophie beschäftigt, ist daher nicht das inhaltvolle, lichte, bewußte persönliche Geistesleben, wie wir es unmittelbar in uns erleben, sondern das Spülwasser dieses Lebens, welches noch übrig blieb, nachdem er es durch sein abgeschmacktes Grundprincip hindurch filtrirt hatte.

3. Unerklärbar ferner ist vom Schopenhauer'schen Standpunkte aus das Vorhandensein der thatsächlich wahrgenommenen Erscheinungswelt und das Verhältniß dieser zum „Willen".

Der bewußt- und geistlose Wille Schopenhauer's hat, wie wir gesehen, mit dem was wir als Wille in uns erleben, gar keine Aehnlichkeit, er ist allenfalls der blinden Naturkraft vergleichbar. Aber auch diese Analogie ist nur scheinbar, er ist noch ein gut Theil unvernünftiger als die blinde Naturkraft. Dies zeigt sich mit großer Evidenz, wenn wir die vorangestellte Frage in Erwägung ziehen. Die Naturkraft hat wenigstens eine für jeden Fall ihres Wirkens unabänderlich bestimmte Richtung, ihr Wirken regelt sich in allen Fällen nach universell und ausnahmslos geltenden Gesetzen, sie ist nicht unberechenbar, man kann sich auf sie verlassen. Die Naturkraft, wenn sie auch nicht, wie die Materialisten die Sache darstellen, selbstschöpferisch das nach allen Richtungen hin zweckvoll gegliederte Universum hervorzubringen vermöchte, kann doch wenigstens von einer höheren Intelligenz als

Mittel zur Hervorbringung eines solchen Universums benutzt werden. Der „Wille" Schopenhauer's ist auch nicht einmal dazu tauglich, weil er principiell grundlos, keinen Gesetzen unterworfen, selbst inhaltlos und durch keine Motive bestimmbar, sondern absolut frei und daher völlig unberechenbar sein soll. Wenn man den Grundgedanken Schopenhauer's consequent festhält, so steht man daher bei Aufwerfung der vorangestellten Frage noch rathloser da als der Materialismus. Der blinde „Wille" Schopenhauer's ist nicht blos eine falsche und nichtige, sondern auch ganz unfruchtbare Fiction. Die physikalischen Hypothesen über die Art und die Wirkungsweise der Naturkräfte, wie der Materialismus sie zu Principien seiner Welterklärung benutzte, haben zwar auch, wie wir gesehen, keine universelle Geltung und leiden, metaphysisch aufgefaßt, an inneren Widersprüchen, aber sie waren doch wenigstens fruchtbare Hypothesen, welche zur Aufhellung und Verständniß gewisser Gebiete der phänomenalen Wirklichkeit nicht unerheblich genutzt haben. Die Hypothese des „blinden Willens" aber erweist sich ganz nutzlos und unbrauchbar, weil sie von Anfang an eine Mißgeburt ist, welche, in dem Bestreben, etwas Identisches im Wollen des Geistes und im Wirken der Naturkräfte zum Ausdruck zu bringen, das Wesen beider verfälscht und verflacht.

Sie ist unvermögend, auch nur irgend welche Einzelheiten des Naturlaufs, geschweige denn das Ganze desselben zu erklären, oder irgend welche neue Gesichtspunkte zum Verständniß desselben darzubieten.

Alle Versuche, die Schopenhauer in dieser Richtung macht, gehören ins Gebiet unfruchtbarer Mythenbildung. Es gehören dahin Erzählungen, wie die, daß „die Materie die Sichtbarkeit des Willens", „der Leib die Erscheinung desselben" sei; die Beschreibungen, wie der Intellect durch die Vermittelung des Gehirns aus dem Willen entstehe; wie Raum und Zeit „Principien der

Individuation" sein sollen; wie „jeder Organismus, Pflanze, Krystall ein einziger objectivirter Willensact" sei, eine „einheitliche platonische Idee" darstelle; wie „außerhalb des Willens ein solches Reich der Ideen bestehen soll, dessen man durch gänzliche Lossagung vom Willen inne werden könne"; wie endlich „aus der Einheit des blinden Willens in allen Wesen" der Zweckbegriff abgeleitet, und wie dieser stets „nur auf die Erhaltung der Gattung gerichtet sein müsse". Die Grundlosigkeit aller dieser zum großen Theil ihrem Inhalt nach gar nicht einmal verständlichen Reden liegt so offenbar zu Tage, daß es keiner ernsthaften Widerlegung bedarf. Jedermann sieht die Unmöglichkeit der Behauptung ein, daß ein blinder grundloser Wille, zu dessen Wesen eben die Abwesenheit aller Ziele gehören soll, ein zweckmäßig gegliedertes Universum aus sich hervorbringen könne. Sind alle einzelnen Acte des Willens blind und richtungslos, so können sie sich unmöglich zu so interessanten „Ideen" wie die „Organismen, Thiere, Pflanzen und Krystalle" erst objectiviren, denn es ist nicht abzusehen, wie durch die „Objectivation", noch dazu einen sehr dunkeln und unbegreiflichen Vorgang, Vernunft und Inhalt in jene sinnlosen Acte gebracht werden könne. Das ganze „Platonische Ideenreich" ist ein gestohlener Flicken, der zu dem übrigen Muster des Schopenhauer'schen Systems nicht paßt. Der abstracte, leere Begriff „Wille" zeigt ebensowenig wie das Atom der Materialisten irgend welche Ansatzpunkte einer innerlichen Differenzirung in sich, welche ihn zu einem specifisch und individuell bestimmten Wirken und zur Erzeugung der reichen und zweckvollen Mannigfaltigkeit der Naturproducte anregen könnte.

Nicht einmal die Totalanschauungen des Raumes und der Zeit ist der „blinde Wille" aus sich selbst zu erzeugen im Stande, denn deren Entstehung setzt eine Vielheit für sich seiender Wesen voraus, welche ihre gegenseitigen Beziehungen nach Verhältniß ihrer individuellen Gesichtspunkte, einer ursprünglichen Geistes-

anlage gemäß, räumlich und zeitlich aufzufassen, zu ordnen, und wegen der zwischen allen herrschenden Gesetzlichkeit in jene Totalanschauungen zusammenzufassen vermögen. Das Vorhandensein der Individuen ist daher eine nothwendige Voraussetzung der Entstehung der Raum- und Zeitanschauung, nicht aber können diese umgekehrt „Principien der Individuation" sein.

Es sind das alles bodenlose Phantasien, welche wohl den oberflächlichen Leser zu blenden, nicht aber das unfruchtbare Grundprincip der Willensphilosophie zu corrigiren und über sich selbst hinauszuführen vermögen.

Alle jene unter 1 bis 3 aufgeführten Widersprüche und Verkehrtheiten suchte Schopenhauer dadurch zu verdecken, daß er die Kant'sche Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich kritiklos acceptirte und den Hauptfactor seiner Rechnung, den Willen, in die unerkennbare Welt der Dinge an sich verlegte, ihn aber trotzdem, je nach Bedürfniß, wieder als alten Bekannten behandelte und mit den Objecten der Erscheinungswelt ohne Bedenken in Connex treten ließ. Er zerlegte durch jene Scheidung die Welt in zwei Theile, in deren einem die Unvernunft des blinden Willens, in deren anderem Gesetz, Ordnung und Zweck alles Geschehen beherrschen sollen. Trotzdem sollen beide Welten nicht nur mit einander verbunden, sondern sogar ein und dasselbe sein, das eine Mal als Ding an sich, das andere Mal als Erscheinung betrachtet. Ein und derselbe Willensact soll das eine Mal als unvernünftig und frei, das andere Mal als vernünftig und determinirt gelten. Ich kann dies ganze, aller Logik und allem gesunden Menschenverstande widersprechende Verfahren nicht anders bezeichnen als ein falsches Spiel, bei dem beide Spieler sich gegenseitig zu täuschen suchen, indem sie beide auf die Vergeßlichkeit des andern rechnen; es ist ein conventioneller gegenseitiger Betrug, dessen Zweck man nicht begreift, da doch keinem die Täuschung wegen der Wissenschaft des anderen gelingen kann.

Entweder ist der Wille frei oder er ist determinirt, entweder vernünftig oder unvernünftig, zweckvoll oder zwecklos, aber es kann nicht ein und derselbe Willensact zugleich frei und unfrei, vernünftig und unvernünftig, zweckvoll und zwecklos sein.

Ueberblicken wir das Gesagte, so erweist sich der Grundgedanke Schopenhauer's, in dessen Ausgestaltung dessen ganze Philosophie besteht, nach allen Richtungen hin als falsch und unhaltbar, und das System verliert damit seine einzige Stütze.

Wie Schopenhauer sich durch dieses falsche Grundprincip das wahre Verständniß alles Lebens verdarb, so verkannte er insbesondere auch das Wesen der menschlichen Freiheit, in welcher sich, wie wir gesehen haben, das Leben erst zur höchsten Blüthe entfaltet und seinen reichsten Inhalt offenbart. Im freien Wollen vollzieht sich der active Lebensproceß, in ihm tritt die wahre Natur des Menschen zu Tage. Durch Verdeutlichung der in der menschlichen Freiheit gegebenen Voraussetzungen fanden wir die Grundlinien unserer ganzen sittlich-religiösen Weltansicht fest und sicher in unserem Innern vorgezeichnet. Schopenhauer verschloß sich dem Verständnisse dieser Offenbarungen, indem er an die Stelle dessen, was wir unmittelbar als Wille in uns erleben, die nichtige Fiction eines blinden grundlosen „Willens" substituirte, welcher gänzlich inhaltlos sein soll; er substituirte dem wahren positiven inhaltvollen Begriffe der Freiheit den Unbegriff einer grundlosen Selbstbestimmung. Diese absolute Freiheit des blinden Willens zum Leben ist die einzige Art von Freiheit, welche Schopenhauer überhaupt kennt. Es ist das dieselbe Art von Freiheit, welche wir von Anfang an aus dem Kreise unserer Betrachtungen ausschlossen, da sie ein in sich selbst widerspruchsvoller Begriff ist, der für das die wahre Freiheit characterisirende Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit keinen Anhalt giebt.

Nur durch eine Inconsequenz, welche das ganze Princip umwirft, durch die weitere Annahme, daß der „Wille" die innere Leerheit der Langenweile empfinden solle, konnte dieser erst zum Wollen getrieben werden. Als Product dieses blinden Wollens soll dann eine Welt der Erscheinung hervorgetrieben werden, in welcher merkwürdigerweise Gesetz, Ordnung und Zwecke herrschen sollen, eine Welt zweckvoll gegliederter Wesen specifisch und mannichfach bestimmter Art, welche mit einander in gesetzlich geregelter Wechselwirkung stehen, sich gegenseitig erscheinen, fühlen, vorstellen, Pläne schmieden und Zwecke verfolgen, denen aber doch wieder das Beste fehlt, was den Menschen erst zum Menschen macht, nämlich das Wollen, welches nicht dem Reiche der Erscheinung, sondern nur dem Dinge an sich zukommen soll. Das Reich der Erscheinung ist vielmehr ein Reich von Automaten. Die vernunftlose Freiheit des Wollens hat sich in der Schöpfung dieser unfreien Geschöpfe erschöpft. Sie alle sind angeblich einem blinden Fatalismus unterworfen, alle ihre Lebensäußerungen sollen durch ihre specifisch unabänderliche Natur bestimmt sein, durch ihren „intelligibeln Character", der ihr Wesen bedingt und abschließt. Die Freiheit soll in ihrem esse, d. h. in dem unvernünftigen Willensacte liegen, der ihren intelligibeln Character schuf, nicht in ihrem operari, d. h. in dem, was sie selbst thun; sie selbst können nicht wollen, sondern es wird in ihnen gewollt; es wird in ihnen gewissermaßen nur noch nachgewollt durch den ursprünglichen unvernünftigen Willensact, der sie ins Leben rief und sie so wollte, wie sie sind. Auch für diese Wesen giebt es daher keine Freiheit, kein Wollen in dem Sinne, wie es die Erfahrung lehrt, für diese giebt es kein Soll, kein Gewissen, keine Reue. Gewissen soll nur „die aus dem Thun des Menschen erwachsende Selbsterkenntniß seines individuellen Wollens", „seines unabänderlichen individuellen Characters" sein (Welt als Wille und Vorstellung Bd. I S. 403), „Reue die Erkenntniß, daß der Mensch gethan

Entweder ist der Wille frei oder er ist determinirt, entweder vernünftig oder unvernünftig, zweckvoll oder zwecklos, aber es kann nicht ein und derselbe Willensact zugleich frei und unfrei, vernünftig und unvernünftig, zweckvoll und zwecklos sein.

Ueberblicken wir das Gesagte, so erweist sich der Grundgedanke Schopenhauer's, in dessen Ausgestaltung dessen ganze Philosophie besteht, nach allen Richtungen hin als falsch und unhaltbar, und das System verliert damit seine einzige Stütze.

Wie Schopenhauer sich durch dieses falsche Grundprincip das wahre Verständniß alles Lebens verdarb, so verkannte er insbesondere auch das Wesen der menschlichen Freiheit, in welcher sich, wie wir gesehen haben, das Leben erst zur höchsten Blüthe entfaltet und seinen reichsten Inhalt offenbart. Im freien Wollen vollzieht sich der active Lebensproceß, in ihm tritt die wahre Natur des Menschen zu Tage. Durch Verdeutlichung der in der menschlichen Freiheit gegebenen Voraussetzungen fanden wir die Grundlinien unserer ganzen sittlich-religiösen Weltansicht fest und sicher in unserem Innern vorgezeichnet. Schopenhauer verschloß sich dem Verständnisse dieser Offenbarungen, indem er an die Stelle dessen, was wir unmittelbar als Wille in uns erleben, die nichtige Fiction eines blinden grundlosen „Willens" substituirte, welcher gänzlich inhaltlos sein soll; er substituirte dem wahren positiven inhaltvollen Begriffe der Freiheit den Unbegriff einer grundlosen Selbstbestimmung. Diese absolute Freiheit des blinden Willens zum Leben ist die einzige Art von Freiheit, welche Schopenhauer überhaupt kennt. Es ist das dieselbe Art von Freiheit, welche wir von Anfang an aus dem Kreise unserer Betrachtungen ausschlossen, da sie ein in sich selbst widerspruchsvoller Begriff ist, der für das die wahre Freiheit [illegible] racterisirende Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit [illegible] halt giebt.

Nur durch eine Inconsequenz, welche das ganze Princip umwirft, durch die weitere Annahme, daß der „Wille" die innere Leerheit der Langenweile empfinden solle, konnte dieser erst zum Wollen getrieben werden. Als Product dieses blinden Wollens soll dann eine Welt der Erscheinung hervorgetrieben werden, in welcher merkwürdigerweise Gesetz, Ordnung und Zwecke herrschen sollen, eine Welt zweckvoll gegliederter Wesen specifisch und mannichfach bestimmter Art, welche mit einander in gesetzlich geregelter Wechselwirkung stehen, sich gegenseitig erscheinen, fühlen, vorstellen, Pläne schmieden und Zwecke verfolgen, denen aber doch wieder das Beste fehlt, was den Menschen erst zum Menschen macht, nämlich das Wollen, welches nicht dem Reiche der Erscheinung, sondern nur dem Dinge an sich zukommen soll. Das Reich der Erscheinung ist vielmehr ein Reich von Automaten. Die vernunftlose Freiheit des Wollens hat sich in der Schöpfung dieser unfreien Geschöpfe erschöpft. Sie alle sind angeblich einem blinden Fatalismus unterworfen, alle ihre Lebensäußerungen sollen durch ihre specifisch unabänderliche Natur bestimmt sein, durch ihren „intelligibeln Character", der ihr Wesen bedingt und abschließt. Die Freiheit soll in ihrem esse, d. h. in dem unvernünftigen Willensacte liegen, der ihren intelligibeln Character schuf, nicht in ihrem operari, d. h. in dem, was sie selbst thun; sie selbst können nicht wollen, sondern es wird in ihnen gewollt; es wird in ihnen gewissermaßen nur noch nachgewollt durch den ursprünglichen unvernünftigen Willensact, der sie ins Leben rief und sie so wollte, wie sie sind. Auch für diese Wesen giebt es daher keine Freiheit, kein Wollen in [illegible] Sinne, wie es die Erfahrung lehrt, für diese gi[illegible] Gewissen, keine Reue. Gewissen soll nur [illegible] Menschen erwachsende Selbsterkenntn[illegible] [illegible]seines unabänderlichen motivi[illegible] [illegible]ille und Vorstellung [illegible] der Mensch gethan

habe, was eigentlich seinem intelligibeln Character nicht entsprach" (I. S. 679). Mit einem Worte: Es giebt für Schopenhauer auch in der Erscheinungswelt keine Freiheit und keine sittliche Verantwortung.

Freiheit und Gewissen, die Grundlagen aller Moral, finden daher in der systematischen Weltansicht Schopenhauer's überhaupt keine Stelle.

Damit wäre unsere Kritik beendet, wenn nicht Schopenhauer versucht hätte, auf jener systematischen Grundlage eine *neue* Ethik zu begründen. Obgleich wir die Haltlosigkeit des Fundamentes dieser neuen Ethik soeben ausführlich dargelegt haben, so wollen wir doch, um ihrem Urheber nach allen Seiten hin gerecht zu werden, auch die letztere selbst noch einer kurzen Beleuchtung unterziehen.

Nur per nefas kam der „Wille" dazu, sich in die Vielheit der einzelnen Wesen zu objectiviren. Nur per nefas wurden die Functionen dieser Wesen in causalen und teleologischen Zusammenhang gebracht. Sehen wir, wie gesagt, von diesen Inconsequenzen ab, um nur überhaupt eine Basis für die weiteren Aufstellungen zu gewinnen, geben wir zu, jene Wesen könnten aus dem blinden Willen entstanden sein und überhaupt Ziele verfolgen, um zu fragen, *welche* Ziele sie vernünftiger- oder sittlicherweise verfolgen könnten? so eröffnet uns Schopenhauer selbst *zwei* Gesichtspunkte, welche die Armseligkeit seines Princips in characteristischer Weise enthüllen.

Das *individuelle* Leben ist, nachdem es auf die angegebene Art alles Inhalts beraubt wurde, gänzlich nichtig und leer; auf die besondere Gestaltung oder Erhaltung des individuellen Lebens kann es daher nicht ankommen. Wir erinnern uns nun, daß der Wille sich in dem „Platonischen Ideenreiche" objectiviren soll. „Die Gattungen und Ideen sollen die vollkommene Erscheinung und adäquate Objectivität des Willens sein", „die Idee oder die Gattung soll das sein, worin der Wille zum Leben eigentlich

wurzelt und sich manifestirt, den Ideen allein kommt wahres Sein zu". „Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel: so bleibt die Idee, d. i. jede Gattung lebender Wesen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel der Individuen*)." Die Erhaltung der Gattungen soll daher der nächste Zweck sein, auf den es ankommt. Hunger und Geschlechtstrieb sollen die Hauptfactoren sein, welche zu dessen Realisirung mitwirken. „Der Mensch ist concreter Geschlechtstrieb, da seine Entstehung ein Copulationsact, und dieser Trieb allein seine ganze Existenz perpetuirt und zusammenhält" (II. S. 586).

Dieser nächste Zweck, welcher dem Leben eine Art von Bestimmung geben soll, wurzelt aber gar nicht in dem eigentlichen Grundprincipe des Willens, sondern in dem „Platonischen Ideenreiche", welches in gar keinem inneren Zusammenhange mit jenem Grundprincipe steht, sondern diesem nur ganz grundlos und willkürlich associirt ist. Es ist überdies, wenn man eben von der Erinnerung an Plato und dessen Bestreben, den Inhalten des Wirklichen in den Ideen gleichsam eine angemessene Form zu geben, einem Bestreben, welches wohl der göttliche Plato, aber nicht ein Schopenhauer hegen konnte, der alle Inhalte verkennt, von denen jener begeistert war, gar kein Grund abzusehen, warum denn die Gattungen überhaupt erhalten werden sollen? was sie an sich bezwecken und bedeuten? Soll doch das Ganze des Weltprocesses, dessen Phasen in jenen wiedererscheinen, sinn- und zwecklos sein! Wie kann jenen zufälligen Formen, in denen der blinde Wille sich auswirkt, irgend welche Bedeutung beigelegt werden? Worin kann solche Bedeutung denkbarer Weise bestehen? Die Gattungen selbst

*) Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. Leipzig. Brockhaus 1859. Bd. II S. 550 cf. Bd. I S. 206. 214. 325. II S. 414. 582.

welche Schopenhauer bestimmt hat, den Gedanken nicht in dieser Schärfe bestehen zu lassen, sondern seinem „Willen" wenigstens ein Minimum von Inhalt zu gönnen, das nicht blos Wille ist. Es ist dies „das Gefühl der Leere, welches die Langeweile verursacht".

Dieses Gefühl der Leere soll im „Willen" zuerst das Bestreben erwecken, etwas zu wollen, dasselbe ist das primum movens der Weltkomödie, ohne welches das ganze Stück nicht gegeben werden, ohne welches der Wille nicht zum Wollen kommen könnte. Langeweile kann aber nur empfinden wer das Bedürfniß der Unterhaltung, wer also überhanpt Bedürfnisse und Vorstellungen über Arten der Befriedigung derselben hat, denen er den vorausgefühlten Werth solcher Befriedigung beilegt. Sind wir aber genöthigt, dem „Willen" derartige Bedürfnisse, Vorstellungen und Gefühle beizulegen, so durchbrechen wir das Princip; wir haben dann nicht mehr den reinen Willen, welcher blos will, sondern ein irgendwie, wenn auch geistig vielleicht sehr niedrig organisirtes Wesen, welches will, und dessen Wille eben deßhalb nicht mehr absolut frei, sondern durch die Richtung bestimmt ist, in welcher jene Bedürfnisse liegen, die es zuerst zum Wollen anregen. Nur durch eine Inconsequenz kann daher der „reine Wille" überhaupt erst zum Wollen kommen, durch eine Inconsequenz, welche den ganzen Grundgedanken umwirft und auf's Deutlichste zeigt, daß es nur die Reflexe aus der Erscheinungswelt des bewußten persönlichen Geisteslebens sind, welche die Nacht des Ding an sich: „Wille" in der Auffassung Schopenhauer's insoweit erleuchten, als man überhaupt etwas darin sehen kann. Deutlicher als durch diese Inconsequenz läßt sich die Falschheit des Grundprincips nicht darlegen, deutlicher nicht veranschaulichen, daß das ganze Princip nur ein Afterbild des bewußten persönlichen Geisteslebens ist, welches sich von diesem lediglich dadurch unterscheidet, daß die Sphären des Gefühls und

der Vorstellung ihrer wahren Bedeutung entkleidet und auf das denkbar kümmerlichste und dürftigste Maß herabgedrückt sind, der Wille selbst aber zu einer nichtigen Fiction degradirt ist.

Die eigentlichen Inhalte des Lebens offenbaren sich nur im Gefühl. Vorstellung und Wille sind streng genommen nur die Formen, in denen sich diese Offenbarung vollzieht. Formen können aber nicht für sich bestehen ohne die Inhalte, deren Formen sie sind; sie können nur für sich gedacht werden, indem man von den Inhalten des Lebens absieht. Deßhalb war es unmöglich, die abstracte Form des Wollens zum inhaltlichen Princip der Welterklärung zu machen. Der Grundgedanke Schopenhauer's, daß der Wille das Wesen der Dinge an sich sei, mußte daher an jenem inneren Widerspruch scheitern. Schopenhauer konnte daher seinem Grundgedanken, welchen ausgeklügelt zu haben, er sich nicht genug berühmen konnte, doch nur dadurch eine Art Scheinexistenz verschaffen, daß er die leere Stelle des ohne die Beziehung auf den Inhalt ganz unvollständigen Allgemeinbegriffs Wille mit dem allerdürftigsten Inhalt erfüllte, mit dem Gefühl der Leere, welches die Langeweile verursacht. Er konnte hoffen und hat sich darin nicht getäuscht, daß man über die Inconsequenz der Substituirung dieses unscheinbaren Inhalts, ohne welchen der Weltproceß nicht in Gang kommen konnte, allenfalls hinwegsehen werde — oder auch, was noch wahrscheinlicher ist, er hat sich durch dieses Taschenspielerstückchen selbst getäuscht. Er entleerte, um den Schein seines falschen Princips zu retten, das Leben und den ganzen Weltproceß alles Inhalts, der ihm Werth und Bedeutung giebt, und verflachte und verödete seine Weltansicht, um sie in eine streng wissenschaftliche Form zu pressen. Die Formulirung des Schopenhauer'schen Grundprincips bedeutet daher weiter nichts als eine Entleerung und Zertrümmerung des inhaltlichen Moments im Leben, welches dieses erst zum Leben macht und ihm Werth, Weihe und Würde

sind Begriffe und haben nichts davon, daß sie existiren, weil sie kein eigenes Leben führen. Der „Wille", ihr Urheber, kann keine Freude an ihnen haben, da er ja blind ist und sie nicht sehen kann. Den Individuen endlich wird die Erhaltung der Gattungen, wenn sie nicht irgend welche Nebenzwecke dabei haben, völlig gleichgültig sein, jedenfalls an Bedeutung weit hinter ihren sonstigen individuellen Lebenszwecken zurückstehen. Die Erhaltung der Gattungen kann unmöglich Ziel der sittlichen Bestimmung des individuellen Lebens sein, da diesem Ziele jede verbindliche Kraft und jedes Interesse fehlen würde.

Schopenhauer selbst scheint die Unfruchtbarkeit dieses ersten Gesichtspunkts zur Begründung seiner Ethik eingesehen zu haben und begnügt sich damit, jenes seinem Grundprincipe zugesellte Reich der Ideen als eine lichte Insel in dem trüben Ocean seiner systematischen Irrungen für seine Gedanken über die Kunst behaglich einzurichten, um dieser darauf eine von dem Treiben des vernunftlosen Willens unberührte stille Stätte zu bereiten. Ich gehe über diesen Versuch hinweg und erwähne ihn nur beiläufig als Beleg dafür, daß auch die Kunst in der vernunftlosen Willensphilosophie Schopenhauer's ohne allen Boden ist.

Um die Ethik zu begründen, mußte er tiefer auf sein Grundprincip zurückgreifen. Indem er dieses that, erntete er nur die Früchte dessen, was er zuvor gesäet hatte. Er hatte das Leben durch sein unvernünftiges Princip alles Inhalts entleert. Nun erscheint es ihm trostlos und öde, schlechter als das Nichts. Was bleibt ihm übrig, als alles Streben, den einzigen denkbaren dauernden Zweck des Lebens, welches ja nur Leiden darbieten konnte, auf dessen Vernichtung zu richten? Das Dasein erscheint ihm „als eine Verirrung, von welcher man durch Erlösung zurückkommen muß." Dies ist der zweite Gesichtspunkt, welcher den wahren ethischen Grundgedanken Schopenhauer's enthält.

Den Weg zu diesem Ziele hat er selbst in der Hauptsache eigentlich nur angedeutet, erst sein Schüler Eduard von Hartmann hat ihn zu ebnen und systematisch auszubauen versucht, indem er die Fäden, welche Schopenhauer zu diesem Zwecke gedreht hatte, in ein künstliches Gespinnst zusammenflocht. Die leitende Idee dieses systematischen Ausbaus, daß nämlich „die Erlösung durch den Intellect geschehen" müsse, hat Schopenhauer selbst schon aufgestellt. Die volle Erkenntniß der Einheit des Willens in allen Erscheinungen und der Nichtigkeit des Ganzen soll zum Quietiv alles und jedes Wollens werden, soll die Abwendung vom Leben, die Verneinung des Wollens bewirken. Die Askesis erscheint Schopenhauer als Mittel hierzu ausreichend. „Man hört auf zu wollen und erfüllt sich mit Gleichgültigkeit gegen Alles." „Man verneint zuerst den Geschlechtstrieb: das Menschengeschlecht würde dann aussterben. Mit der höchsten Willenserscheinung in der Menschheit würde dann auch der schwächere Widerschein derselben in der Thierheit wegfallen; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß schwindet dann auch von selbst die ganze übrige Welt in Nichts; da ohne Subject kein Object." (Welt als W. und V. I. S. 448. 449).

Ich verspare mir die Widerlegung dieser absonderlichen Einfälle und die weitere Besprechung der Schopenhauer'schen Ethik, welche sich, nach Zerstörung aller übrigen Inhalte, ausschließlich auf den Egoismus gründet (l. c. I. 434) bis zur Kritik der darauf basirten systematischen und vollständigeren Ausführungen E. v. Hartmann's, zu deren Betrachtung ich nun übergehe.

Eduard von Hartmann hat den Grundgedanken Schopenhauer's, daß der Wille das Wesen des Dinges an sich sei, in einer Weise modificirt, welche von einschneidender Bedeutung auf seine Gedanken über die menschliche Freiheit werden mußte. Er verwirft den Begriff des inhaltlosen leeren Willens als eines selb-

ständigen Wesens und damit auch die bedingungslose absolute Freiheit, welche Schopenhauer jenem beilegte. Er verwirft ferner die materialistische Entstehungsweise des Intellects, welche Schopenhauer behauptete, und sucht die Unvereinbarkeit des Schopenhauer'schen Grundgedankens mit dessen Ideenlehre dadurch zu beseitigen, und zugleich den Mangel des ersteren dadurch zu heben, daß er Wille und Vorstellung als coordinirte Attribute eines und desselben Urwesens, des sogenannten Unbewußten, hinstellt.

Wille und Vorstellung sind jedoch auch in dieser Form, wie bei Schopenhauer, leere Abstractionen ohne Fleisch und Blut, die, obgleich sie Attribute eines von ihnen verschiedenen Wesens sein sollen, dennoch als für sich seiende Realitäten behandelt werden, die mit einander in Action treten und den Weltproceß hervorbringen sollen. Um dies begreiflich zu machen, muß ich einen kurzen Ueberblick der systematischen Grundgedanken Hartmann's vorausschicken.

Es werden drei Stufen des Willens unterschieden:

1. Der reine Wille, „der sich zum Wollen verhält, wie die Potenz zum Actus" (Philosophie des Unbewußten 8. Auflage. Band II. p. 431).

2. Der leere Wille, das ist „der Moment der Initiative, der Zustand, in welchem der Wille zwar bereits aus der latenten Ruhe der reinen Potentialität herausgetreten ist, also dieser gegenüber sich schon actuell zu verhalten scheint, aber doch noch nicht zur realen Existenz, zur gesättigten Actualität gelangt ist" (l. c. p. 432).

3. Der erfüllte Wille, das ist das eigentliche Wollen, welches sich auf ein bestimmtes Object richtet.

Es werden ferner zwei Stufen der Vorstellung oder Idee unterschieden:

1. Die Idee im Zustande der reinen Möglichkeit, das

ist die Idee in dem Zustande, wo sie, im Unbewußten zwar enthalten, aber noch nicht gewollt ist.

2. Die wirkliche Idee, das ist die durch den Willen gewollte und dadurch verwirklichte Idee (l. c. p. 447).

Wille und Vorstellung sollen in ihren ersten Stufen als reiner Wille und reine Idee zwar nicht als „Seiendes" sondern als etwas „Vorseiendes" oder „Ueberseiendes" im Unbewußten enthalten sein (l. c. p. 431). Dies soll der Zustand des „Unbewußten" vor Entstehung der Welt sein. Der Wille ist auf dieser ersten Stufe noch ohne angebbaren Inhalt. Dieser noch inhaltleere Wille soll demnächst über das daß der Welt entscheiden. Anders soll sich's mit der Idee verhalten. Diese soll schon in ihrem vorseienden Zustande den ganzen inhaltlichen Reichthum der späteren Welt, das ganze was der Welt, in sich enthalten. Es ist dies — man höre und staune! — weiter nichts als: „das logische Formalprincip". Nota bene, das logische Formalprincip in seiner dürftigsten Formulirung durch den Satz der Identität und des Widerspruchs (l. c. p. 441).

Wie kommt nun durch diese ruhenden Potenzen im Unbewußten der Weltproceß in Gang?

Eduard von Hartmann verfährt hier an diesem wichtigsten Punkte seiner Weltentstehungsgeschichte rein dogmatisch. Er erzählt uns nur, daß der „reine Wille" in den „Moment der Initiative", in das leere Wollen, in das Stadium des „Ringens nach dem Sein" eintrete, ohne zu beschreiben, vielleicht auch ohne zu bedenken, wie? das geschehen könne. In der That kann es nach der eigenen Definition nicht geschehen, denn der reine Wille soll ja eben der Definition zufolge noch keine innere Spannung, kein Moment innerer Differenzirung in sich enthalten, das ihn dazu treiben könnte, nach einem Sein zu ringen, von dem er nichts weiß und fühlt.

Nehmen wir jedoch, um eine Basis der weiteren Betrachtungen

zu gewinnen, an, es sei so. Der Zustand des leeren Wollens soll dann „ein ewiges Schmachten nach Erfüllung sein, welche ihm nur durch die Vorstellung gegeben werden kann", er soll deßhalb „absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, selbst ohne Pause" sein (l. c. p. 434). Diese Qual des unbefriedigten leeren Wollens ist dann der eigentliche und einzige Inhalt, der erst auf dieser zweiten Stufe des Wollens eintritt, und die Potenz zum eigentlichen Wollen treibt. Der leere Wille soll nun „die Ideen ergreifen", „welche", wie Hartmann weiter erzählt, „sich in dem Maße durch Selbstbestimmung aus ihrem Formalprincip heraus entfalten, wie sie durch den Willen in dessen Entwickelung nach einander realisirt werden", denn „wenn sie von Anfang an in alle Ewigkeit im Idealen zusammengeschachtelt lägen, so müßte ja der ganze Ideenpraxt mit einem Schlage auf einmal realisirt werden" (l. c. p. 444). Dieser ganze Ideenpraxt, das was der Welt, welches realisirt werden soll, soll nun aber wie gesagt weiter nichts sein als das logische Formalprincip. Es ist interessant und characteristisch, zu verfolgen, wie aus diesem logischen Formalprincip der Weltzweck abgeleitet wird. Doch man wird mir nicht glauben, wenn ich hier nicht den Autor selbst reden lasse:

„Das logische Formalprincip in Gestalt des Satzes der Identität ist schlechthin unproductiv (das A=A führt zu nichts); es ist der Irrthum aller logischen Philosophen gewesen, daß sie das logische Princip für positiv schöpferisch hielten, und sich wohl gar einbildeten, durch dasselbe zu einem positiven Inhalt der Welt, zu einem positiven Endzweck derselben gelangen zu können. Alle positive Teleologie ist deßhalb ein todtgeborenes Kind (!), weil der positive Zweck Schöpfung des logischen Formalprincips im positiven Sinne sein müßte, letzteres in positiver Gestalt aber durchaus unschöpferisch ist, ja von sich aus nicht einmal zu einem Processe käme, sondern in der reinen Identität mit sich selbst beharren müßte.

Anders die negative Gestalt. In dieser freilich kann das logische Formalprincip sich erst dann bethätigen, wenn ein Unlogisches vorhanden ist, gegen welches das Logische mit seiner Negation sich erheben kann. Der innere Widerstreit des leeren Wollens, das wollen will und doch nicht kann, das Befriedigung anstrebt und Unbefriedigung erlangt, ist ein solches Unlogisches; *das Wollen selbst ist die Negation des Satzes der Identität* (!), indem es das Verharren der Identität mit sich selbst umstößt, und fordert, daß A (die reine Potenz) nicht A bleibe, sondern sich zu B (den Actus) verändere, es ist also die Negation des positiv Logischen, und fordert damit das logische Formalprincip zur Betheiligung im negativen Sinne heraus. Das Logische negirt die Negation seiner selbst, es sagt: „der Widerspruch (nämlich gegen mich, das Logische) soll nicht sein"! und indem es das sagt, *setzt es sich eben damit den Zweck, nämlich die Aufhebung des Unlogischen, des Wollens*" (!!).

Das ist also nach Hartmann's Ansicht der vom Anfang bis zum Ende des Processes sich unverändert gleichbleibende Weltzweck des allweisen Unbewußten, daß der Satz der Identität nicht verletzt werde! — Der Satz der Identität, der doch richtig verstanden, nur besagt, daß jeder denkbare Inhalt sei, was er sei, daß also: Seiendes: *Seiendes*, Veränderliches: *Veränderliches*, Wollendes: *Wollendes* sei; der keineswegs lehrt, daß jeder Inhalt *unveränderlich* sein und bleiben müsse, dem also das Wollen überhaupt gar nicht im Mindesten widerspricht!

Diese Erzählungen, welche uns Hartmann nicht etwa scherzweise sondern mit tiefem Ernste als letzte Ergebnisse seiner esoterischen Weisheit vorträgt, gestatten uns einen tiefen Einblick in den innersten Gedankenkern des speculativen Neubaus, womit der berühmte Autor unser unterhaltungsbedürftiges Publicum beschenkt hat. Wir ersehen genug daraus, um die trostlosen Con-

sequenzen desselben vollkommen begreiflich zu finden. Auch hier ist, wie bei Schopenhauer, die Leerheit und Inhaltlosigkeit des Grundprincips und des ganzen Gesichtskreises der wahre Grund des proclamirten Nihilismus. Leere personificirte Allgemeinbegriffe bilden hier, gleich wie bei Schopenhauer, das letzte Princip der Welterklärung. Das stumm im Hintergrunde dastehende Unbewußte, dem jene als Attribute aufgeheftet sind, ist nichts als ein vinculum substantiale zwischen beiden, es ist nur eine fingirte Substanz, welche die Ungereimtheiten der Personification jener Allgemeinbegriffe „Wille" und „Vorstellung" verdecken soll. Auch hier ist die blinde Unvernunft eines leeren ziellosen Wollens das active schöpferische Princip, auch hier ist das Was der Welt, das logische Formalprincip, ähnlich wie das „Platonische Ideenreich" bei Schopenhauer unvermittelt neben den blinden Willen gestellt, denn durch die obige Erzählung ist doch nicht im Mindesten begreiflich gemacht, wie der leere Wille sich auf die Idee richten und diese stückweise „ergreifen" und „realisiren" könne. Der leere Wille will den Schmerz beseitigen, der ihn quält; wie er aber dazu komme, diesen Schmerz successive in eine immer deutlichere Vorstellung des logischen Formalprincips umzuwandeln und dadurch eine successive Befriedigung zu erlangen; wie ferner durch diesen Proceß des successiven Wollens und Verwirklichens des logischen Formalprincips die concrete Fülle der wirklichen Weltwesen und das wirkliche Geschehen, welches unseren Gesichtskreis erfüllt, entstehen können, das Alles bleibt nicht nur völlig im Dunkeln, sondern erscheint als eine baare, blanke Unmöglichkeit. Nur das wird uns aus jener abgeschmackten Kosmogonie völlig klar, daß Hartmann sich dadurch allen Sinn und alles Verständniß für die specifische Bedeutung und den specifischen Sinn alles Lebens und aller Wirklichkeit gründlich verderben mußte, insoweit daran überhaupt noch etwas zu verderben war.

In der That geht bei Hartmann mit jener geistlosen Mytho-

logie das Bestreben Hand in Hand, alle Lebensinhalte principiell zu entgeistigen und zu entleeren, damit das ganze Terrain für den Nihilismus geebnet werde.

Um zunächst jede Erinnerung an das helle, bewußte Geistesleben auszulöschen, dessen unmittelbarer Beobachtung doch alle Factoren seiner systematischen Evolutionen stillschweigend oder ausdrücklich entlehnt sind, verlegt er das eigentliche Wollen und Vorstellen in das mysteriöse Gebiet des Unbewußten, aus dem das Bewußtsein dann rückläufig durch den Proceß der Organisation abzuleiten versucht wird. Wollen und Vorstellen, beides Acte des bewußten persönlichen Geisteslebens und nur als solche, als lebendige Zustände lebendiger Wesen begreiflich, werden von diesen Wesen losgelöst und als selbständige Infinitive für sich hingestellt, aus denen dann die Wesen, deren Zustände jene ursprünglich waren und allein sein können, nebst dem Bewußtsein, unter dessen Mitwirkung sie selbst erst entstehen können, reconstruirt werden. Es ist nicht anders, als wenn man die Geschichte, die ein Mensch erzählt hat, als das Ursprüngliche betrachten und aus dieser Geschichte dann den Menschen, der sie erzählt hat, als etwas Secundäres entstehen lassen wollte. Ich erwähnte schon früher, daß man Wesen und Bedeutung des Wollens und Vorstellens erst vollständig aus der ganzen Natur des wollenden und vorstellenden Geistes begreifen könne. Diese Möglichkeit wird durch jene Loslösung und Personification der Allgemeinbegriffe Wille und Vorstellung ausgeschlossen. Die Folge ist, daß jene nun mit dem dürftigsten Inhalte ausgestattet werden: der Wille wird zum unvernünftigen, ziellosen Drange, die Vorstellung wird zum logischen Formalprincip.

Als könnte ein zielloser, vernunftloser Drang die sinnvolle Welt hervorbringen! Als könnte aus dem logischen Formalprincip die inhaltliche Vielgestaltigkeit des Wirklichen hervorgehen!

Vorstellen und Wollen sind doch nur die Formen, in denen die Gefühlsinhalte des Lebens sich realisiren. Um für diese

eine Basis zu gewinnen, knüpft Hartmann an die Qual, welche das unbefriedigte leere Wollen verursachen soll. Lust und Unlust, ihrer specifischen Art nach so vielgestaltig und incommensurabel wie die Ereignisse, welche sie erzeugen, werden aller dieser specifischen Verschiedenheiten entkleidet und nur als Grade der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des blinden, inhaltleeren und deßhalb stets gleichförmigen „Willens" hingestellt, dem jeder Maßstab der Werthschätzung fehlt. Dadurch wird dann der Ansatz zu dem Rechenexempel ermöglicht, daß die Totalbilance der Summe aller Lust und Unlust nothwendig ein negatives Resultat ergeben müsse, welches mit großem Aufwande von Sophistik an allen Einzelheiten des Lebens durchgeführt wird. Daraus wird dann gefolgert, daß das Leben im Ganzen und das Leben aller Einzelnen werthlos und schlechter als Nichts sei.

Ich halte die hiergegen schon früher*) aufgestellten Bedenken zurück und wende mich sogleich der Frage zu, was denn innerhalb dieser Weltansicht des Nihilismus Freiheit und sittliche Verantwortlichkeit bedeuten?

Es ist zweifellos ein Verdienst Hartmann's, daß dieser auf die Unhaltbarkeit der bedingungslosen Freiheit des Schopenhauerschen leeren Willens hingewiesen, daß er überhaupt die Nichtigkeit und ethische Bedeutungslosigkeit des liberum arbitrium indifferentiae mit aller Schärfe hervorgehoben hat. Er stellte sich dadurch auf einen ganz anderen Boden als Schopenhauer. Obgleich er behauptet, daß der Mensch in seinem Wollen determinirt sei „wie der fallende Stein", so erkennt er doch an, daß demselben die Fähigkeit beiwohne, unter mehreren gleichzeitig auf ihn einwirken-

*) Das geschah besonders in einem Aufsatze: „Der Pessimismus und das höchste Gut", Bd. XLVI Heft 5 S. 480 sqq. der Preußischen Jahrbücher, auf welchen ich der Kürze halber verweise. Vergleiche auch hierzu und zu dem Folgenden: meine gekrönte Preisschrift „Pessimismus und Sittenlehre". 2. Auflage. Berlin. G. Reimer 1883.

den Motiven zu wählen, und daß man durch Lehre, Erziehung, Selbstbeherrschung u. dergl. auf die desfallsigen Willensentscheidungen einwirken könne. Er erkennt daher das Vorhandensein der Freiheit der Sache nach an und vergreift sich nur im Ausdruck, wenn er trotzdem alles Wollen determinirt nennt. Aber dieser falschen Bezeichnung liegt doch, wie sich bald herausstellen wird, ein Mangel in der sachlichen Auffassung zu Grunde, der den ganzen Freiheitsbegriff Hartmann's entwerthet. Ist es zwar richtig, daß jede Willensentscheidung schließlich dadurch zu Stande kommt, daß man das durchschlagende Motiv vor den anderen gleichzeitig einwirkenden Motiven bevorzugt, daß deßhalb auch eine alle Motive und den ganzen Character des Wollenden bis in die feinsten Züge durchschauende Intelligenz in der That voraussehen könnte, was jener in jedem Falle wollen werde, so wird doch der Wollende selbst durch solche Voraussicht einer überlegenen Intelligenz darum in seinem Wollen keineswegs determinirt. Er ist ebenso frei und verantwortlich in seinen Willensentscheidungen, mag eine solche überlegene Intelligenz existiren und seine Willensentscheidungen vorauswissen oder nicht. Selbstverständlich ist eine derartige Vorausberechnung um so leichter und einfacher, je einfacher und leerer der Wille gedacht wird, dessen Wahlentscheidungen in Frage kommen. Denkt man sich daher den Willen, wie es Eduard von Hartmann thut, lediglich durch die stets gleichförmige Triebfeder des Egoismus und rein äußerliche Motive bestimmt, so werden alle Wahlentscheidungen wegen ihrer leichten Berechenbarkeit in der That den Eindruck hervorbringen, als seien sie determinirt, denn die Freiheit der Wahlentscheidung wird um so enger, je enger der Spielraum für die Entfaltung des wahren specifischen Menschwesens zusammengerückt wird, da nur innerhalb dieses Spielraums wahre positive Freiheit walten kann. Die Leerheit des Hartmann'schen Willens ist daher der eigentliche Grund jener falschen Bezeichnung, ist der Grund dafür, daß Hartmann

nur zwischen Determinismus und Indeterminismus unterschied, daß er nur die negative Bedeutung des Freiheitsbegriffs gelten, die wahre positive Bedeutung aber, wie die unmittelbare Lebenserfahrung sie offenbart, ganz unbeachtet ließ.

Dies wird noch anschaulicher und deutlicher, wenn wir den Willen, wie wir denselben thatsächlich in uns erleben, mit dem Hartmann'schen „Willen" vergleichen.

Der Wille, wie wir ihn in uns erleben, ist bewußter Wille und wesentlich durch das ihn stets begleitende Gefühl der Verantwortlichkeit characterisirt. Der Hartmann'sche Wille ist im Princip unbewußt und nicht durch das Gefühl der Verantwortlichkeit characterisirt. Die Hartmann'sche Freiheit ist daher nur ein Accessorium des Willens, das nicht zu dessen Wesen gehört; die Hartmann'sche Freiheit ist nicht die sittliche Freiheit, wie die unmittelbare Lebenserfahrung sie erkennen läßt, und ermangelt daher der Bedeutung, welche dieser innewohnt.

Wie eng der Begriff der Freiheit mit dem Gefühle der Verantwortlichkeit verknüpft ist, und wie die wahre positive Freiheit nur als sittliche Freiheit begriffen werden könne, habe ich im ersten Abschnitt darzulegen versucht. Hier an dem Beispiele der Hartmann'schen Freiheit wird uns das Gesagte noch einmal klar vor die Seele geführt. Der Schwerpunkt dessen, was Freiheit ist und bedeutet, liegt im richtigen Verständniß dessen, was wir in uns erleben, indem wir wollen. Wir wollen nie ohne das stärkere oder schwächere Gefühl der Verantwortlichkeit, und in diesem Gefühle liegt aller Werth und alle Bedeutung des Wollens; durch dieses Gefühl wird der Wille erst zu unserem Willen. Das Gefühl der Verantwortlichkeit liefert den unumstößlichen Beweis, daß wir frei sind in unserem Wollen und nicht determinirt, daß wir eigenartige Wesen von specifisch bestimmter Natur, daß wir moralische Wesen sind.

Dieses Gefühl fehlt Hartmann, und er konnte deßhalb nicht zu dem wahren Begriffe der Freiheit durchdringen; es fehlt ihm, weil er sich durch seine theoretischen Irrthümer das Verständniß der wahren Inhalte und Ziele des Lebens verdorben hat. Es ist unmöglich, auf der Grundlage dieser also verstümmelten trostlosen Weltansicht eine Ethik zu ersinnen, und dem Willen einen auch nur einigermaßen respectabeln Inhalt, der Freiheit des Wollens eine Bedeutung zu geben, welche auch nur einigermaßen mit dem verglichen werden könnte, was die unmittelbare Lebenserfahrung als solche kennen lehrt.

Der leere Wille und das logische Formalprincip sind die ursprünglichen Factoren der Hartmann'schen Weltansicht. Der leere Wille will nur sich selbst, er ist weiter nichts als Egoismus. Alle Gefühle, welche dem Leben Inhalt geben, sind auf die angegebene Art in Willensbefriedigungen oder -Nichtbefriedigungen zerlegt, in Gefühle der Lust und Unlust, welche nur dem Grade, nicht aber der Art nach verschieden sein sollen. Der Egoismus ist daher die einzige noch übrig gebliebene Triebkraft. Das aller Inhalte entleerte Dasein selbst ist eine Qual; der Egoismus des Individuums kann nur noch darauf gerichtet sein, dieser Qual des Daseins zu entrinnen. Wir sehen, die Weltansicht Hartmann's ist durch dessen Philosophie in gleicher Weise verödet und entleert, wie diejenige Schopenhauer's; aller Sinn und alles Verständniß für die höheren Regungen des Lebens sind ertödtet; der vernunftlose Wille, das Analogon der Naturkraft, und die logische Idee, das Analogon der Naturgesetze, documentiren die Verwandtschaft mit dem Materialismus und beherrschen den ganzen Gesichtskreis.

Aber es ist doch noch ein Unterschied vorhanden.

Die Idee, welche bei Schopenhauer nur ein Parasit des Willens war, ist von Hartmann als ebenbürtiger Factor, als ein dem Willen coordinirtes Attribut, in die Weltsubstanz aufgenommen. Dadurch ist dieser eine Handhabe gegeben, das Hartmann und

Schopenhauer gemeinsame Ziel, die Vernichtung „dieser durch und durch elenden Welt", welches letzterem nur durch Askese und Verneinung des Willens zum Leben erreichbar schien, umgekehrt durch active Lebensentfaltung zu erreichen. Wir erinnern uns, daß der Weltproceß dadurch entstanden sein soll, daß das eine der beiden „Attribute", welches ursprünglich als „reiner Wille" ganz friedlich mit dem anderen, „der logischen Idee", vereint im Unbewußten schlummerte, sich plötzlich auf unerklärliche Weise zum „leeren Wollen" erhob, die Qual des Daseins in's Leben rief und durch seinen angeblichen Widerspruch gegen den Satz der Identität das Gleichgewicht beider Attribute stören sollte. Diese seltsame Geschichte enthält den Keim der ethischen Grundidee Hartmann's. Nun soll es nämlich Sache der logischen Idee sein, den Willen, „das alogische Princip" zu bekämpfen und durch völlige Besiegung des Willens, durch Vernichtung der Welt, der Schöpfung des Willens, das Gleichgewicht im Absoluten wieder herzustellen. Dies ist der tiefste metaphysische Grundgedanke der Hartmann'schen Ethik, der sich practisch auf die Weise realisiren soll, daß alle „in den lebendigen Wesen concentrirten Strahlenbündel des Willens" zu der Einsicht in die Nichtigkeit alles Bestehenden kommen und dann durch Generalbeschluß die Setzung der Welt wieder aufheben. Dann ist die Qual des Daseins und mit ihr das Bewußtsein erloschen, das Gleichgewicht im Unbewußten wieder hergestellt.

Um dieses Ziel zu erreichen, wird auch das sonst nur als metaphysischer Anheftungspunkt für die beiden Attribute benutzte Unbewußte mit in die Action gezogen. Damit nämlich der Wille in den Einzelwesen nicht vor der Zeit schon allen Humor verliere und zum Selbstmorde schreite, wird ihm angeblich vom Unbewußten zunächst ein „Instinkt zum Leben" und dann eine Reihe von Illusionen „vorgespiegelt", die dazu dienen sollen, ihn zur Thätigkeit anzuregen. Dies ist die erste Stufe des ächten sittlichen

Bewußtseins, auf welche sich, ganz abgesehen von den Zielen der Sittlichkeit, die Kräfte des Individuums erst entfalten und zu späterem Gebrauche entwickeln sollen. In der „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" werden diese Präliminarien der eigentlichen Sittlichkeit in den Capiteln über Geschmacks-, Gefühls- und Vernunftmoral sehr ausführlich behandelt und in einer ganzen Reihe aufsteigender Moralprincipien anschaulich dargelegt. Wenn das Individuum dann soweit erstarkt ist, daß es zur eigentlichen Sittlichkeit reif erscheint, so durchschaut es alle jene Illusionen und läutert sich durch die Einsicht, daß alles eitel sei, was es für sich erlangen könne, zur „Selbstverläugnung" empor. Es kommt dann, da es doch der Unterhaltung dringend bedürftig ist, zunächst auf den Einfall, das Wohl anderer zu fördern und tritt damit in das zweite Stadium, wo es sich um die „Ziele der Sittlichkeit" handelt. Von einem Wohl der einzelnen Anderen kann hier vernünftigerweise keine Rede sein, da ja das Leben aller überwiegend Qual ist. Es werden daher „Individuen höherer Ordnung" creirt: Familie, Ortsgemeinde, Provinz, Staat und Menschheit, denen ein selbständiges Bedürfniß nach Culturentwickelung beigelegt wird, und für welche die Begriffe von Vollkommenheit und Glückseligkeit zusammenfallen sollen, welche im Einzelindividuum einander widerstreiten. Die Menschheit soll so organisirt sein, daß die Culturentwickelung stets das Wohl der übergeordneten Individuen fördert. Dies offenbart „das Moralprincip der sittlichen Weltordnung". Culturentwickelung ist demnach das höchste sichtbare Ziel.

Die Motivationskraft dieses Strebens nach Beförderung des Wohls der Menschheit kann jedoch Hartmann erst dadurch erklären, daß er es wieder auf den Egoismus zurückführt. Erst durch die Einsicht, „daß ich mit allen anderen Wesen im Grunde identisch bin", durch die Erkenntniß „des substantiellen Monismus des Wesens", erst dadurch, daß ich einsehe, daß ich ja

in der That mein **eigenes** Wohl fördere, wenn ich das Wohl der anderen fördere, soll ich ein verständliches, das einzige verständliche Motiv meines sittlichen Wollens gewinnen. Hartmann nennt das Liebe, und bedenkt nicht, daß es nur verkappte Eigenliebe ist, was er so bezeichnet, während die wahre Liebe ihr Glück gerade darin findet, daß sie das Wohl des anderen als eines anderen fördert. Der wahre „Urgrund" der Sittlichkeit ist und bleibt also der Egoismus, aber ein unter dem vielverheißenden Worte „Liebe" versteckter Kryptoegoismus, da der offene ehrliche Egoismus sich als ethisch bedeutungslos erwiesen hat.

Das wahre höchste Ziel der Ethik soll die Eudämonie des Absoluten sein, welche das Individuum blos deßhalb anstreben soll, weil es sich selbst als Theil dieses Absoluten begreift, und diese Eudämonie kann nicht positiver, sondern nur negativer Art sein, Erlösung von der Qual des Daseins. Der „Gottesschmerz des Absoluten" soll durch die zwar schmerzliche aber gründliche Radicalcur des Weltprocesses beseitigt werden und wir, die Individuen, sollen durch unsere sittliche Lebensarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges mitarbeiten.

Ich will meine Leser hier nicht mit der Widerlegung aller der haltlosen Künsteleien, Widersprüche und Unmöglichkeiten ermüden, aus denen dieser wunderliche ethische Neubau zusammengezimmert ist*). Sehen wir ganz davon ab und prüfen nur den ethischen Gehalt des Endziels und der zahlreichen Zwischenstationen und Vorstufen, so treffen wir überall auf hohle Phrasen und erkünstelte

*) Ich verweise in dieser Beziehung auf meine Recension der „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" in den Göttinger gel. Anzeigen Stück 16 Jahrgang 1879 S. 483—502 und auf meine Abhandlung: „Die Ethik des Pessimismus" Preuß. Jahrb. Bd. XLIII Heft 4 S. 375 sqq. sowie auf die Preisschrift „Pessimismus und Sittenlehre" und die Abhandlung „Die Religion des Pessimismus" Deutsche Zeit- und Streitfragen 1884. Berlin. Karl Habel.

verschrobene Gesichtspunkte. Nirgends begegnet uns ein großer und erhebender Gedanke, nirgends ein Inhalt, der uns durch seinen Eigenwerth imponiren, geschweige denn ein Gefühl der Achtung und Würde in uns erwecken könnte. Die Blasirtheit eines in sich bankerotten, mit sich und der Welt zerfallenen Gemüths wird als Selbstverläugnung angepriesen, die specifischen Werthgefühle, in denen unser wahres Menschwesen sich offenbart, werden als Illusionen dargestellt, welche uns das Unbewußte vorspiegeln soll, um unser Leben seinen Zwecken dienstbar zu machen; dasselbe Unbewußte, welches principiell weder Vorgedanken noch Nachgedanken, sondern gar keine Gedanken und also auch keine Zwecke haben kann. Die Liebe wird ihrer specifischen Bedeutung entkleidet und auf einem metaphysischen Umwege aus dem Egoismus erklärt. Der Zweck des Ganzen aber, das letzte Ziel aller ethischen Bestrebungen soll darauf hinausgehen, ein fingirtes Unbewußtes zu erlösen, durch dessen eigene Dummheit alles Elend in der Welt verschuldet sein soll, ein Unbewußtes, das uns nicht einmal die gleiche Theilnahme zu erwecken vermag wie der getretene Wurm, weil uns der Schmerz dieses letzteren verständlicher ist, als die theoretisch zusammengekünstelte Qual jener unbewußten Spottgeburt von Wille und Vorstellung.

Es ist offenbar: kein gesunder und verständiger Mensch kann sich für ein so abgeschmacktes Ziel begeistern. Durch die Zerstörung aller Inhalte und Werthe des Lebens fällt Alles zweck- und ziellos auseinander, und das Leben selbst verliert alle Haltung und Bedeutung. Mit der Bedeutung des Lebens schwindet dann selbstverständlich auch die Bedeutung der Freiheit und der sittlichen Verantwortlichkeit in nichts zusammen.

Bestand das Wesen der Freiheit in der Fähigkeit, unter mehreren gleichzeitig auf uns einwirkenden Motiven nach eigenem Ermessen zu wählen, so bestand deren Bedeutung darin, daß wir durch die stete consequente Ausübung dieser freien Selbstbethätigung

eine sittliche **Bestimmung** zu erfüllen haben, welche ein Gut von unbedingtem Werthe repräsentirt und eben dadurch dem Sittengesetze die verbindliche Kraft, unserem Leben Weihe und Würde verleiht. In dem Bewußtsein dieser Würde des wahren Menschwesens besteht das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit, welches all unser Wollen begleitet und der menschlichen Freiheit ihren specifischen Character giebt.

Eduard von Hartmann hat das Wesen der menschlichen Freiheit nach der formalen Seite richtig erfaßt, aber er verkennt deren Bedeutung, weil er die Bedeutung des wahren Menschwesens verkennt.

Das Endergebniß unserer Kritik der betrachteten Einwendungen gegen Wesen und Vorhandensein der Freiheit kann daher nur die Ueberzeugung in uns befestigen, daß das wahre Verständniß der Freiheit nur allein durch das Verständniß des wahren Menschwesens erlangt werden könne.

Der

Peſſimismus und die Sittenlehre.

Der

Peſſimismus und die Sittenlehre.

Gekrönte Preisſchrift

der Teyler'ſchen Theologiſchen Geſellſchaft zu Haarlem

von

Hugo Sommer,

Amtsrichter in Blankenburg am Harz.

Zweite Auflage.

Berlin.

Druck und Verlag von G. Reimer.

1883.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die über alle Erwartung günstige Aufnahme dieser Schrift bestätigt meine Ueberzeugung, daß die einfache Wahrheit des unbedingten Werthes unserer sittlichen Lebensbestimmung, welche ich den gekünstelten Sophismen des Hartmann'schen Pessimismus entgegenhielt, doch überall im deutschen Vaterlande noch ihren guten und vollwichtigen Curs hat. Ja ich hoffe, daß diese Wahrheit, wie die regenfrische Landschaft nach einem Gewitter, nur um so klarer und leuchtender hervortreten wird, nachdem das dräuende und unheilschwangere pessimistische Gewölk verweht ist.

Characteristisch für die Schwächen der gegnerischen Position ist, daß Eduard von Hartmann gegen meine sein System völlig aufrollende Kritik kein Wort sachlicher Vertheidigung gefunden hat. Der einfache Grund hierfür ist der, daß der Versuch einer solchen Vertheidigung die Haltlosigkeit jenes Systems vor aller Welt nur

um ſo deutlicher offenbart haben würde. Dieſes Verhalten iſt gewiß klug, aber es ſieht doch, in Anbetracht der allſeitigen Anerkennung und Verbreitung, welche meine Schrift bereits gefunden hat, einer ſtillſchweigenden Sachfälligkeitserklärung verzweifelt ähnlich.

Möge dann die friſche Saat einer geſunderen und lebenskräftigeren Ethik, welche ich aus der Vorrathskammer des Lotze'ſchen Geiſtes in die noch warme Aſche der niedergebrannten peſſimiſtiſchen Kohlplantagen geſtreut habe, um ſo kräftiger gedeihen!

Blankenburg am Harz, am 1. Mai 1883.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1—9
I. Die Sittenlehre	10—27
II. Der Peſſimismus	28—106
III. Die Ethik des Peſſimismus	107—163
IV. Schlußbetrachtung	164—171

Einleitung.

Die Competenz zu einem Urtheile über den absoluten Werth oder Unwerth alles Bestehenden setzt auf Seiten des Urtheilenden voraus:

1. Die Kenntniß des wesentlichen Inhalts alles Wirklichen und
2. einen zureichenden Maßstab der Schätzung dessen, was für absolut werthvoll oder für absolut unwerth gelten soll.

Diese Voraussetzungen übersteigen, in aller Strenge gefaßt, das menschliche Vermögen, aber sie repräsentiren ein Ideal, dem die Wissenschaft zustrebt.

Zunächst vermag alles Erkennen stets nur ein Bild des Weltganzen, nie das letztere selbst in seiner wahren Gestalt, dem Bewußtsein des erkennenden Subjectes vorzuführen. Denken wir uns selbst den günstigsten Fall, daß das erkennende Subject mit dem Ganzen der Welt durch eine auf innerer Wesensgemeinschaft beruhende Wechselwirkung verknüpft sei, so können demselben doch stets nur die Momente seines eigenen Fürsichseins zu unmittelbarem Bewußtsein kommen, mit denen es auf die Anregungen der übrigen Elemente des Weltalls reagirt.

Die Nothwendigkeit dieses Sachverhalts ist in der Natur aller Wechselwirkung begründet, von welcher das Erkennen nur einen speciellen Fall bildet, denn alle Wechselwirkung kann nur darin bestehen, daß die Zustandsänderung eines der wechselwirkenden Elemente das andere auf eine hier nicht zu erörternde Weise zu einer Gegenwirkung veranlaßt, die wiederum nur als Zustandsänderung dieses anderen Elements aufgefaßt werden kann. Niemals kann eine Zustandsänderung des einen Elements sich aus diesem loslösen und als solche in das andere Element übergehen.

Diese Betrachtung gilt ganz allgemein. Mögen die wechselwirkenden Elemente als selbständige Wesen oder als Momente des Fürsichseins eines persönlichen oder — falls solches denkbar wäre — eines unpersönlichen substantiellen Weltgrundes aufgefaßt werden; niemals kann das eine das andere unmittelbar erkennen, es müßte denn zugleich dieses andere *sein*. Es liegt daher in der Natur jedes, nicht bloß des menschlichen Erkennens, begründet, daß das erkennende Subject nur die Momente seines eigenen Fürsichseins unmittelbar zu erleben, alle übrigen Elemente der Wirklichkeit ihrem Vorhandensein, ihrem Inhalte, ihrer Bedeutung und ihren Beziehungen nach aber nur mittelbar aus den Einwirkungen zu folgern vermag, die es von ihnen erleidet. Aber das Erkennen besteht nicht bloß in dem einfachen *Wahrnehmen* der inneren Reaktionen gegen jene Einwirkungen, sondern in dem *Vergleichen*, *Unterscheiden* und *Verknüpfen* derselben zu einem geordneten Weltbilde, wobei das Denken seinen eigenen Gesetzen und seinen eigenen Zwecken folgt, welche es antreiben, das Zusammengehörige überall auf Zusammengehöriges zurückzuführen und sich dabei des Grundes der Zusammengehörigkeit bewußt zu werden. Es leuchtet ein, daß Vieles von diesen inneren Vorgängen des Denkens blos eine subjektive Bedeutung hat, dem in der Außen-

welt kein wirkliches Geschehen entsprechen kann. Setzen wir daher auch voraus, daß alle Einwirkungen, welche das erkennende Subject von anderen Elementen erleidet, sich ausnahmslos nach den sie bewirkenden Vorgängen in diesen in einer gesetzlich bestimmten Weise richten müsse, so ist doch nicht anzunehmen, daß eine Congruenz der correspondirenden Vorgänge in beiden stattfinde, und daß das Endresultat des Erkennens ein der äußeren Wirklichkeit in allen Zügen congruentes Abbild zu liefern bestimmt sei.

Wäre dies die Aufgabe des Erkennens, so fehlte es an jedem Kriterium der Wahrheit, welches alsdann nur in der Vergleichung des Erkannten mit einem Thatbestande bestehen könnte, welcher dem erkennenden Subjecte ewig unerreichbar ist. In Wahrheit geht jene Aufgabe nur dahin, alle subjectiven Erlebnisse zu einem in sich zusammenhängenden Weltbilde zu gestalten, welches den Thatbestand der Wirklichkeit und des Weltprocesses von dem subjectiven Standpunkte des Erkennenden aus, und gleichsam in dessen Sprache übersetzt, ausdeuten und anschaulich machen soll.

„Könnte es der menschlichen Forschung[1]) nur darauf ankommen, den Bestand der vorhandenen Welt erkennend abzubilden, welchen Werth hätte dann doch ihre ganze Mühe, die mit der öden Wiederholung schlösse, daß, was außerhalb der Seele vorhanden war, nun nachgebildet in ihr noch einmal vorkäme? Welche Bedeutung hätte das leere Spiel dieser Verdoppelung; welche Pflicht der denkende Geist, ein Spiegel zu sein für das was nicht denkt, wäre nicht die Auffindung der Wahrheit überall zugleich die Erzeugung eines Gutes, dessen Werth die Mühe seiner Gewinnung rechtfertigt?" Daß dieses

[1]) Lotze, Mikrokosmus (1. Aufl. Bd. I S. VII.

nun in der That der Fall sei, daß und wie die Verdeutlichung des Sinnes der Welt die sittliche Bestimmung des erkennenden Subjectes zu fördern vermöge, werde ich später näher zu erörtern Gelegenheit finden.

Sehen wir von dem Vorurtheile ab, daß Wahrheit nur in einer genauen Uebereinstimmung der Denkbilder mit den objectiven Gestalten der percipirten Wirklichkeit bestehen könne, so befriedigt es die Sehnsucht nach objectiver Erkenntniß ebenso sehr, wenn alle so entstandenen Weltbilder der Einzelnen unter einander und mit dem objectiven Thatbestande der Wirklichkeit in gesetzlich bestimmter Weise zusammenhängen, als wenn dieselben unter einander und mit dem objectiven Thatbestande in völliger Congruenz sich decken müßten, dagegen vermeidet die erstere Annahme jenen Eindruck trostloser Monotonie, welchen ein Weltall, dessen Einzelwesen alle den höchsten Grad der Erkenntniß erreicht hätten, einem dritten Beschauer dann verursachen müßte, wenn die zweite Annahme richtig wäre, und eröffnet dagegen der Phantasie die Vorstellung unterhaltender Mannigfaltigkeit einer vielgestaltigen Entwickelung aller Einzelwesen, welche auch dann bestehen bliebe, wenn alle den denkbar höchsten Grad ihrer intellectuellen Entwickelung erreicht haben würden. Das Kriterium der Wahrheit ist dann nicht mehr die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den vorgestellten Dingen, sondern die dem Sinne des Ganzen entsprechende innere Folgerichtigkeit des der Prüfung zu unterwerfenden Gedankeninhalts, welche sich dem erkennenden Subjecte in dem Gefühle unmittelbarer Evidenz selbst offenbart. Dieses Resultat wird den überraschenden Eindruck, welchen es anfänglich vielleicht erweckt, rasch verlieren, wenn wir uns besinnen, daß aller Fortschritt der Erkenntniß in der That in gar nichts anderem bestehen könne, als in dem Innewerden dessen, was

in unserer Natur auf irgend welche Weise enthalten, nur durch den Lauf des Lebens und die Wechselwirkung mit den übrigen Elementen der Welt zum Bewußtsein und zu mehr oder weniger bestimmter Entfaltung erweckt wird, gleichsam in einer Verdeutlichung dessen, was wir vorher unbestimmt meinen. Selbst die einfachsten Elemente unserer Vorstellungswelt, die sinnlichen Empfindungen, sind nur Zustände, welche wir *selbst in uns erleben*, nicht aber von außen empfangen. Noch weniger kommen die aus ihnen gebildeten Vorstellungen und Begriffe oder gar die langen Gedankenreihen, durch welche wir jene zu einem zusammenhängenden Weltbilde gestalten, von außen in uns hinein, sondern alle diese Momente unserer geistigen Entwickelung werden von uns selbst hervorgebracht, indem die in uns enthaltenen Keime durch die Anregungen des Lebens sich immer reicher entfalten.

Muß schon diese Thatsache der nothwendigen Subjectivität alles Erkennens unsere Competenz zur Fällung eines Werthurtheils über das objective Ganze der Welt als mindestens sehr zweifelhaft erscheinen lassen, so steigert sich diese Bedenklichkeit noch erheblich, wenn wir erwägen, daß *nicht das Ganze der Welt sondern nur ein räumlich und zeitlich eng begrenzter winziger Ausschnitt derselben unserer Wahrnehmung überhaupt zugänglich ist.*

Prüfen wir nun weiter: ob die zweite unerläßliche Voraussetzung der Competenz zu solchem Werthurtheile über das Ganze der Welt, *das Vorhandensein eines zureichenden Maßstabes absoluter Werthschätzung*, in uns erfüllt sei?

Werthvoll erscheint uns, was unserer Natur und unseren Interessen entspricht. Diese sind verschieden je nach dem Standpunkte und der Bildung des Urtheilenden. Es scheint auf den ersten Blick, als müsse die Subjectivität unserer Werthurtheile hier noch störender hervortreten, als jene Subjectivität der

theoretischen Weltbilder; denn alle Menschen sind verschieden in beiden vorbezeichneten Richtungen. Wir würden nicht einmal zu einer gegenseitigen Verständigung über bestimmte Arten des Wohl und Wehe, geschweige denn zu einem allgemeingültigen Maßstabe der Werthschätzung gelangen können, wenn jene Verschiedenheiten ganz maßlos und unberechenbar wären, wenn wir selbst nur dem Augenblicke lebten und nicht in der Erinnerung die früheren Erlebnisse festzuhalten und mit den späteren und gegenwärtigen zu vergleichen vermöchten, wenn nicht gewisse Interessen unseres Lebens constant und geeignet wären, Maßstäbe der Vergleichung des Werthes der erlebten Ereignisse zu liefern. In der That ergeben sich bei näherer Betrachtung nicht nur aus der gleichen körperlichen Organisation und geistigen Veranlagung aller Menschen gewisse constante Neigungen und Bedürfnisse, in denen alle übereinstimmen und welche die Hauptrichtungen des Lebens beherrschen, sondern es giebt, und dies ist die Hauptsache, in dem wichtigsten Gebiete des Lebens, nämlich im sittlichen, eine Werthkategorie von von allgemeiner und nothwendiger Geltung, welche als solche allen Menschen im Gewissen offenbart wird.

Die zwingende Kraft der Gebote des Gewissens beruht, wie ich später noch näher darlegen werde, ganz allein auf dem Gefühle des unbedingten Werthes, der unbedingten Heiligkeit des letzten Grundes aller Wirklichkeit, des letzten Ziels des gesammten Weltprocesses, dessen Erreichung durch die Erfüllung jener Gebote und unserer individuellen Lebensbestimmung zu unserem Theile zu fördern wir uns im Gewissen bestimmt und gewürdigt fühlen. Wir fühlen und erleben im Gewissen als unmittelbar evident, daß im sittlichen Gebiete der Schwerpunkt und Mittelpunkt alles Lebens und aller Weltentwickelung beruhen müsse.

Das Gewissen offenbart uns daher nicht nur, daß der

letzte Grund aller Wirklichkeit unbedingt werthvoll und heilig sei, sondern auch, daß die theoretischen Voraussetzungen über das objective Ganze der Welt, welche jenes unbedingte Werthurtheil in sich schließt, in der gegebenen Wirklichkeit thatsächlich erfüllt seien.

Nur das Gewissen und die darauf gegründete Sittenlehre vermögen daher annähernd das Ideal jener beiden Eingangs erwähnten Voraussetzungen in uns zu verwirklichen, welche zur Competenz eines Urtheils über Werth oder Unwerth des Weltganzen berechtigen, indem sie uns einen zureichenden Maßstab absoluter Werthschätzung offenbaren und die Ueberzeugung in uns erwecken, daß die thatsächliche Einrichtung des Weltalls eine solche sei, welche die Verwirklichung unseres sittlichen Ideals gestatte.

Ich werde diese Behauptungen eingehend zu begründen und folgende Sätze daraus abzuleiten suchen:

1. Alle Urtheile über Werth oder Unwerth alles Bestehenden, welche nicht auf den im Gewissen offenbarten letzten Voraussetzungen über das Ganze der Wirklichkeit beruhen und einen anderen Maßstab als den im Gewissen offenbarten ihrer Werthschätzung zu Grunde legen, sind incompetent, da es keinen anderen Maßstab absoluter Werthschätzung giebt und die theoretische Wissenschaft allein nicht ausreicht, den wesentlichen Inhalt der Wirklichkeit in einer zusammenhängenden Weltansicht zu einem befriedigenden Abschlusse zu bringen.

2. Alle Urtheile, welche den letzten Grund des Wirklichen und das Ziel des Weltprocesses nicht als heilig und unbedingt werthvoll schätzen, widerstreiten der Sittlichkeit, insoweit solche auf der in der menschlichen Naturanlage begründeten Thatsache des Gewissens beruht.

Zu der letzteren Kategorie gehören ganz besonders die

peſſimiſtiſchen Urtheile, welche das Ganze der Wirklichkeit für werthlos, das Daſein ſelbſt für ein Uebel erklären. Solche Urtheile ſind nicht nur als abſonderliche Meinungen einzelner Perſonen, ſonden mitunter auch als vorherrſchende Stimmungen ganzer Völkerſchaften hervorgetreten. Sie ſind meiſt durch individuelle oder in größerem Umfange gemeinſame Lebensſchickſale bedingt und beziehen ſich alsdann nur auf die ſubjectiven Weltbilder und perſönlichen Lebensverhältniſſe ihrer Urheber. Als ſolche können ſie wegen ihrer unberechenbaren Vielgeſtaltigkeit nicht Gegenſtand einer gemeinſamen Beſprechung ſein, und die beſondere Erörterung ihrer ſpeciellen Geſtaltungen würde nur die Geduld der Leſer ermüden, nicht aber einen berechtigten Anſpruch auf allgemeine Theilnahme erwecken können. Nur dann, wenn ſie ſich nach der Behauptung ihrer Urheber ausdrücklich auf das objective Ganze der Welt beziehen und nach einem Maßſtabe gefällt werden, der Anſpruch auf abſolute Geltung erhebt; nur dann, wenn zugleich die Art der Begründung oder das Maß der Anerkennung, welche ſie gefunden haben, unſere Theilnahme erregen und ſie über das Niveau bloßer Grillen erheben, verdienen ſie mit Recht, Gegenſtand einer ernſten wiſſenſchaftlichen Prüfung zu werden.

In erhöhtem Maße verdient dieſes der ſogenannte „moderne Peſſimismus", welcher unter der Führerſchaft Eduard von Hartmanns eine ganz ungewöhnliche, weit über die Grenzen Deutſchlands hinausgehende Anerkennung gefunden hat.

Das Urtheil, daß alles Daſein ein Elend, daß das Ganze der Wirklichkeit unvernünftig und werthlos und das Nichtſein dem Sein vorzuziehen ſei, gründet ſich in der Auffaſſung Eduard von Hartmanns auf angeblich erſchöpfende metaphyſiſche Vorausſetzungen über die letzten Elemente des Wirklichen und eine vorgebliche Kenntniß des weſentlichen Inhalts des geſammten Weltproceſſes und wird nach einem Maßſtabe der

Werthschätzung gefällt, dessen Allgemeingültigkeit unmittelbar aus jenen metaphysischen Voraussetzungen abgeleitet wird. Ein „all-eines unbewußtes persönliches Wesen" wird als Grund aller Realität, dessen Attribute „Vorstellung und Wille" werden als einzige Faktoren alles Geschehens hingestellt. Die Vorstellung soll „den Inhalt, das Was der Welt", hervorbringen und in allen Zügen und Richtungen „durch das logische Formalprincip" bestimmt" und deßhalb „absolut vernünftig" sein, der Wille dagegen soll „das alogische Prinzip" sein, welches die Vorstellungen „realisirt und dadurch das Elend des Daseins heraufbeschwört." „Befriedigung des Willens" soll „Lust", „Nichtbefriedigung" desselben „Unlust" sein. Da der Wille im Grunde nur einer, und das Wollen stets dieselbe Function ist, so kann es nicht verschiedene Arten, sondern nur unterschiedene Grade der Lust und Unlust geben. Da mithin alle Lust und Unlust an derselben Scala gemessen werden, so soll damit ein absolutes Kriterium der Werthschätzung gegeben und die Frage nach Werth oder Unwerth aller Wirklichkeit einfach durch die weitere Frage beantwortet sein, ob die Totalbilanze aller Lust und Unlust ein positives oder ein negatives Resultat ergäbe. Daß das letztere in der That der Fall sei, wird theils aus allgemeinen metaphysischen, theils aus psychologischen Erwägungen deducirt, denen eine universale Bedeutung beigemessen wird.

Es ist meine Absicht, das Verhältniß dieses Pessimismus zur Sittenlehre festzustellen.

In den ersten beiden Abschnitten soll der Begriff jedes der beiden Glieder jenes Verhältnisses für sich möglichst scharf präcisirt, im dritten soll der Versuch Eduard von Hartmanns, die Ethik auf den Pessimismus zu gründen, einer sorgfältigen, auf die Ergebnisse der ersten beiden Abschnitte gestützten Kritik unterzogen werden.

I.

Die Sittenlehre.

Wie ich schon hervorhob, bildet nur das, was wir selbst erleben, die Summe der uns zum Bewußtsein gekommenen Zustände unseres eigenen Ich, das unmittelbar gegebene thatsächliche Material unseres Wissens, welches wir, in der Erinnerung aufbewahrt, nach Gesetzen und Zwecken, die gleichfalls in unserer Naturanlage begründet sind, zu dem geordneten Ganzen einer Erkenntniß des Wirklichen verknüpfen. Ein Wissen aus anderen Quellen und auf anderen Grundlagen giebt es nicht. Kein Moment des Geschehens und der Wirklichkeit kann dem erkennenden Subjecte anders als durch Erregung einer Zustandsänderung seines eigenen Wesens offenbar werden. Alle Wissenschaften sind aus dem Geiste geboren und behalten ihre Wurzeln ewig im Geiste, dem sie ihr Leben verdanken und aus dem sie all ihre Lebenskraft schöpfen.

Die einzig zuverlässige Grundlegung jeder Wissenschaft ist daher der Nachweis ihrer Entstehung aus jenem Thatbestande ursprünglicher Lebenswirklichkeit und der Veranlassungen, welche die dort vorgefundenen Elemente zu weiterer Entfaltung nach dem bestimmten Wissensgebiete hin, angeregt haben, um dessen Begründung es sich handelt. So verhält sich's insbesondere mit der Sittenlehre.

Suchen wir nach einer solchen Grundlegung der Sittenlehre, so ist jedermann offenbar und bedarf hier gar keines weiteren Nachweises, daß nur *das Gewissen*, das der menschlichen Natur eingeborene Gefühl des Sollens, *hier denjenigen Thatbestand ursprünglicher Lebenswirklichkeit ausmacht, auf den die Sittenlehre gegründet ist* und aus dem sie beständig Kraft und Leben schöpft.

Wie allem Erkennen das Gefühl zu Grunde liegt, daß es überhaupt eine Wahrheit gäbe und mit diesem Gefühle zugleich diejenigen aprioristischen Voraussetzungen als unmittelbar gewiß und vorhanden erlebt werden, welche das Erkennen möglich machen, so liegt der Sittlichkeit ganz allgemein das eingeborene *Gefühl des Sollens* zu Grunde, und sind auch mit diesem zugleich die aprioristischen Voraussetzungen als unmittelbar gewiß und vorhanden gegeben, welche die Verwirklichung der sittlichen Bestimmung bedingen.

Diese *Voraussetzungen* zu ermitteln, ist von höchster Wichtigkeit, denn sie bilden in ihrer Gesammtheit eine Offenbarung über das Ganze der gegebenen Wirklichkeit, welche geeignet ist, unserer Weltansicht in jedem Stadium ihrer normalen Entwickelung einen befriedigenden Abschluß zu geben. Jene Voraussetzungen sind nur die Verdeutlichung und gedankenmäßige Formulirung dessen, was wir im Gewissen als unmittelbar gewiß erleben, und in und mit diesem gegeben; *sie bilden in ihrer Gesammtheit wie das Gewissen selbst einen Thatbestand ursprünglicher Lebenswirklichkeit*, der die Lebenswurzeln enthält, welche die Sittenlehre in den Boden der Wirklichkeit hinabsenkt.

Wollen wir den Begriff der Sittenlehre scharf präcisiren, so müssen wir uns vor allem jene Voraussetzungen klar und vollständig zum Bewußtsein bringen.

Eine kurze Recognoscirung des ganzen Terrains unmittel-

barer Lebenswirklichkeit, des ganzen Rohmaterials unseres gesammten Wissens, wird uns diese Aufgabe nicht unwesentlich erleichtern. Wie schon erwähnt, läßt sich alles, was wir unmittelbar erleben, unter den Allgemeinbegriff einer *Zustandsänderung* unseres Wesens rubriciren, denn alles Leben ist nur eine Form des Geschehens, nicht ein Ausdruck des veränderungslosen ruhenden Seins. Gegenstand der Reflexion kann ferner nur eine solche Zustandsänderung unseres Wesens werden, welche uns direct oder indirect *bewußt* wird; und eine bewußte Zustandsänderung kann nur ein solches Wesen erleiden, welches in irgend welcher Weise *für sich* ist, mag es übrigens im metaphysischen Sinne als Substanz oder als für sich seiendes Moment einer solchen aufgefaßt werden.

Unterscheiden, Vergleichen und Verknüpfen lassen sich ferner nur solche Zustandsänderungen, welche *ein und dasselbe Wesen* erleidet, und nicht nur erleidet, sondern zugleich auch *in der Erinnerung festzuhalten und in der Einheit ein und desselben Bewußtseins* zu verknüpfen vermag, also solche *Zustandsänderungen, welche Momente desselben einheitlichen Wesens sind*. Ist aber das Wesen, welches die Zustandsänderungen in sich erlebt, ein einheitliches Wesen im obigen Sinne, so ist jede Zustandsänderung eine Aenderung des *ganzen* Wesens, denn wenn sie sich bloß gleichsam auf einzelne Provinzen desselben erstreckte, andere dagegen ganz unberührt ließe, so zerfiele das Wesen in einzelne Theile, welche nichts von einander wüßten; es wäre dann nicht *ein*, sondern *eine Vielheit* von Wesen, und die verschiedenen Provinzen, welche es umfaßte, würden sich nicht in der Einheit ein und desselben Bewußtseins verknüpfen lassen.

In der That bestätigt dies die unmittelbare Selbstbeobachtung. So verschiedenartig auch die Zustandsänderungen sind, welche wir zu erleben vermögen, so ergreift jede doch

unser ganzes Wesen, wenn sie auch vorwiegend in dieser oder jener besonderen Richtung unseres Fürsichseins einen mehr oder weniger specifischen Ausdruck findet.

Die Verschiedenheit dieser inneren Erregungen ist keine maßlose; sie ist bedingt durch die specifische, ihrer Entstehung nach nicht weiter zu begründende, sondern factisch unmittelbar gegebene Naturanlage unseres Wesens. Eine einfache Selbstbeobachtung lehrt uns, daß alle unsere inneren Erlebnisse sich vorwiegend als Momente entweder des Fühlens oder des Wollens oder des Vorstellens und Denkens darstellen. Fassen wir die letzteren beiden Arten der Geistesthätigkeit in Eins unter dem gemeinsamen Namen des Vorstellens zusammen, so müssen wir die Grundfunctionen des Fühlens, Wollens nnd Vorstellens als alleinige ursprüngliche Factoren unseres bewußten Geisteslebens betrachten.

Alle Zustandsänderungen, welche wir erleben, lassen sich zwanglos diesen Begriffen unterordnen. Aber ich hebe nochmals hervor, jene Grundfunctionen sind nicht, wie die verrufene Lehre von den Seelenvermögen behauptete, scharf abgegrenzte Thätigkeiten, welche beziehungslos unter einander mit getrennten Wurzeln verliefen und sich in den Boden des bewußten Geisteslebens nach gesonderten Provinzen theilten: alle Momente des Fühlens, Wollens und Vorstellens sind vielmehr lebendige Erregungen unseres ganzen Wesens, die nur vorwiegend einen besonderen specifischen Charakter in einer der drei bezeichneten Richtungen an sich tragen. Wir können keinen Gedanken fassen, ohne durch irgend ein Interesse dazu bestimmt zu sein, und kein Gedanke verläuft ohne irgend welche Theilnahme des Gemüths. Kein Gefühl bewegt uns, ohne die intellectuelle Sphäre irgendwie zu berühren und sich in einem wenn auch noch so unbestimmten Vorstellungskreise gedanklich oder bildlich zu formuliren oder

den Willen, es festzuhalten oder zu beseitigen, irgendwie zu erregen. Wir können endlich, was hier von besonderem Interesse ist, nichts wollen, dem wir nicht irgend einen gefühlten Werth beilegen und was wir uns nicht in einer wenn auch noch so unbestimmten Weise vorzustellen im Stande sind.

So ist auch das Gewissen oder das Gefühl der moralischen Verbindlichkeit eine Bewegung des ganzen Geistes, welche sich zwar vorzugsweise im Gefühl, daneben aber auch in den Sphären des Wollens und des Vorstellens offenbart. Das Gefühl der moralischen Verbindlichkeit hat seinen alleinigen Grund in dem unbedingten, über allen anderen Gefühlen unvergleichlich erhabenen Werthe, welchen wir vermöge einer ursprünglichen Geistesanlage, welche den bedeutsamsten Zug unseres ganzen Wesens ausmacht, dem was wir sollen, beizulegen genöthigt werden. Der vorstellungsmäßige Ausdruck dessen, was wir sollen, ist in seiner allgemeinsten Formulirung der Gedanke einer Bestimmung. Wir erfüllen unsere Bestimmung, indem wir unseren Willen auf das richten, was wir sollen.

Seinen bedeutsamsten und wichtigsten Ausdruck findet das Gewissen, wie schon gesagt, in der Gefühlssphäre, in dem Gefühle des Sollens. Das Gefühl ist die eigentliche Geburtsstätte der Sittlichkeit, welche erst von hier aus ihre belebenden Strahlen in die Gebiete des Vorstellens und Wollens entsendet. Der klarste Beweis hierfür ist, daß das Gefühl des Sollens längst in uns lebendig ist, bevor wir das, was wir sollen, uns klar zum Bewußtsein gebracht haben, bevor wir entschlossen sind, es zu wollen. Das Gefühl des Sollens ist als solches von jeher in der Menschheit lebendig gewesen; die Vorstellung dessen, was wir sollen, hat im Laufe der geschichtlichen

Entwickelung vielfach gewechselt und ist in mancher Beziehung noch immer Gegenstand des Streits und des Zweifels. Das Gefühl des Sollens bleibt selbst dann noch lebendig, wenn der Wille durch die Gewohnheit des Lasters in ganz andere Bahnen gedrängt ist; es läßt sich selbst in der Seele des hartgesottensten Sünders nie ganz ertödten.

Es ist, um das wahre Wesen des Sittlichen zu begreifen, durchaus nöthig, sich dies völlig klar zu machen. Alle Versuche, das Wesen des Sittlichen vorwiegend in der Vorstellungs- oder Willenssphäre zu suchen, haben sich als ganz unzulänglich erwiesen.

Niemals kann die Erreichung eines bloß vorgestellten rein factischen Zustandes Ziel der sittlichen Bestimmung sein. Ich habe schon erwähnt, daß ein Wille ohne ein der gefühlsmäßigen Werthschätzung unterliegendes Ziel gar nicht denkbar ist. Versuchen wir, einen auf Herstellung eines rein factischen Zustandes gerichteten Willen vorzustellen, so zerstören wir den Begriff des Willens und setzen an seine Stelle den der blinden Naturkraft, denn das Wesen des Willens besteht eben darin, durch den gefühlten Werth eines vorgestellten Zieles motivirt zu sein. Es versteht sich von selbst, daß unter gefühltem Werth hier in weitestem Umfange alles verstanden wird, was das menschliche Interesse zu erregen vermag, sei es sinnliches oder geistiges Wohl und Wehe, sei es Liebe oder Haß, Rache oder Freundschaft, Mitleid oder Reue, Furcht vor Strafe oder Anhänglichkeit an alte Gewohnheiten, Eitelkeit oder Standesinteresse. Betrachten wir die verschiedenen Versuche, ein reines Formalprincip an die Spitze der Ethik zu stellen, so werden wir stets bei näherer Nachforschung ein verborgen schlummerndes Gemüthsinteresse entdecken, welches der an die Spitze gestellten Form in der Auffassung dessen, der jenes Princip aufgestellt hat, den den sittlichen Willen moti-

virenden Werth verliehen hat. So wird insbesondere auch der kategorische Imperativ Kant's geadelt und motivirt durch die erhabene Gesinnung, welche sein Urheber in der Seele des uneigennützig dem Sittengesetze gemäß Handelnden mit Recht, wenn auch stillschweigend, voraussetzte. In der Seele eines solchen giebt es kein höheres denkbares Gut, als die Bewahrung jener Gesinnung, welches nur durch Befolgung des Sittengesetzes und die Erreichung der durch dieses zu realisirenden sittlichen Bestimmung geschehen kann. Es ist hier, trotz der scheinbar entgegengesetzten Aeußerungen Kant's, ganz deutlich und offenbar nur der der Erreichung der sittlichen Bestimmung beigemessene unbedingte Werth, welcher dem Sittengesetze selbst die verbindliche Kraft giebt.

Eben so wenig ist das wahre Wesen des Sittlichen in der Willenssphäre als solcher zu suchen.

Man hat oft von der Freiheit des Willens gesprochen, als einem spontanen Vermögen des Geistes, sich rein aus sich selbst ohne jedes der gefühlsmäßigen Schätzung unterliegendes Motiv im sittlichen Sinne zu bestimmen, und diese sogenannte sittliche Freiheit als das wahre Prinzip der Ethik hingestellt[1]). Diese Auffassung scheint lediglich auf einer mißverständlichen Ueberschätzung des Freiheitsbegriffes zu beruhen, dem man auf Kosten der gefühlsmäßigen Grundlage der Ethik eine sittliche Bedeutung beizulegen suchte, welche ihm in der That nicht gebührt, und auf dem Versuche, zwei ganz unvereinbare Gedanken mit einander zu verschmelzen. Wir müssen beide Alternativen scharf aus einanderhalten. Entweder der Wille ist durch sittliche Motive bestimmt, dann ist er kein absolut freier, sondern ein motivirter Wille. Oder der Wille ist nicht durch sittliche Motive bestimmt, dann könnte er ein absolut

[1]) Cf. „Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit" von Hugo Sommer, I. Th. Cap. 1. Berlin bei G. Reimer 1882.

freier Wille sein, vorausgesetzt, daß ein solcher überhaupt möglich und denkbar wäre, aber er wäre dann kein sittlicher Wille mehr. Vereinigen lassen sich beide Alternativen nicht. Ein absolut freier Wille ist völlig unberechenbar und hat deßhalb gar keine sittliche Bedeutung. Ein durch sittliche Motive bestimmter Wille trägt aber die Kraft seiner Motivation nicht rein in sich selbst, sondern in dem gefühlten Werthe des sittlichen Ziels, welches er will. Die sittliche Freiheit ist daher nicht absolute, durch nichts bestimmte, sondern lediglich die Fähigkeit, sich nach inneren Motiven selbst zu bestimmen.

Untersuchen wir den Proceß dieser sittlichen Selbstbestimmung, so ist offenbar, daß der Wille in jedem einzelnen Falle der Entscheidung durch dasjenige Motiv bestimmt wird, welchem das wollende Subject im Augenblicke der Entscheidung den höchsten Werth beimißt. Dieses Resultat ist, so unanfechtbar und klar es sich bei reiflicher Ueberlegung herausstellt, manchen Selbsttäuschungen ausgesetzt. Wer nur dem Pflichtgefühle folgend nach schwerem Kampfe einer Versuchung widerstand, die ihm, mit allen Reizen sinnlicher Verlockung ausgestattet, den höchsten Genuß zu gewähren versprach, täuscht sich selbst, wenn er später in schwächeren Augenblicken, wo er die verschmähte Gelegenheit wieder herbeisehnt, um nun der Verlockung nachzugeben, sich einbildet, der gefühlte Werth der zuerst verschmähten unsittlichen Handlung sei doch größer gewesen, als der vorgestellte Werth des Pflichtgefühls, das ihn davon zurückgehalten hatte. Er vergißt, daß er durch die getroffene Entscheidung selbst sich im Momente der That für das Gegentheil entschieden hatte und bedenkt nicht, daß seine veränderte Gemüthslage allein das Werthverhältniß beider Motive in seiner Erinnernng verschoben hat. Es ist nicht sowohl eine besondere Anstrengung des Willens, welche hinzukommen müßte, um das

Mißverhältniß zwiſchen Reiz der Verführung und Pflichtgefühl zu Gunſten des letzteren im entſcheidenden Momente auszugleichen, ſondern vielmehr das Selbſterhaltungsbeſtreben unſeres beſſeren Ich, welches uns antreibt, gegen den ſich dem Reize der Verführung zuneigenden Willen mit aller Macht anzukämpfen und welches dieſen ſchließlich doch nur dadurch beſiegt, daß das Pflichtgefühl des beſſeren Ich die Oberhand gewonnen, das heißt, in der Werthſchätzung des zwiſchen beiden Alternativen Schwankenden vor dem verlockenden Reize der Verführung den Vorzug erhalten hat.

Es ergiebt ſich hieraus, daß die Hauptarbeit des ſittlichen Lebens darauf gerichtet werden muß, das, was wir ſollen, was unſerer Beſtimmung entſpricht, als das, was es iſt, als das höchſte Gut zu ſchätzen, ihm alle anderen Intereſſen unterzuordnen, ſo daß in allen Fällen der Willensentſcheidung die Stimme des Gewiſſens ſtets die Oberhand über die Verlockungen ſolcher Beweggründe behalte, die unſerer Beſtimmung widerſprechen. Dazu kommt dann erſt in zweiter Linie die Uebung der Selbſtbeherrſchung, welche nicht ſowohl in einer beſonderen Virtuoſität und Gewandtheit des Willens als ſolchen beſteht, ſich in beſtimmter Richtung zu entſcheiden, als vielmehr darin, in jedem Momente der Entſcheidung ſich ſchnell und ſicher ſeiner wahren Lebensbeſtimmung und deren höchſten Werthes in entſprechendem Maße bewußt zu werden und dadurch den Verlockungen zu widerſtehen, deren Reiz vor der Majeſtät jenes höchſten Guts nothwendig erbleichen muß.

Was aber verleiht der Stimme des Gewiſſens dieſe wunderbare Kraft, die den ſittlichen Menſchen in den Stand ſetzt, den ſtärkſten Verlockungen aus Pflichtgefühl zu widerſtehen? Wie kommt es, daß die Nichtbeachtung jener Stimme uns mit bitterer Reue erfüllt, unſer ganzes Weſen aufregt und verſtört,

uns intensivere Pein verursacht als alle anderen Arten des Weh, unser besseres Ich gleichsam aus den Angeln hebt? Es kommt zunächst daher, weil das eingeborene Gefühl des Sollens der wahre und volle Grundcharacter unseres ganzen Wesens ist, weil unsere ganze Natur sich in dem Soll erfüllt, weil wir so veranlagt sind, daß unser ganzes Leben, Dichten und Trachten nur aus diesem Mittelpunkte unserer Existenz seinen specifischen, normalen Inhalt, seine Richtung und Kraft schöpfen kann, weil die Verwirklichung des sittlichen Ideals unsere ganze und wahre Bestimmung ist. Nur weil unsere ganze Lebenswirklichkeit sich in dem Gefühle des Soll concentrirt, deßhalb fühlen wir, daß wir außer uns selbst gerathen, wenn wir unsittlich handeln, daß wir unserer Bestimmung gemäß handeln müssen, wenn wir nicht mit unserem eigenen Wesen in Widerspruch gerathen wollen. Darin scheint zunächst die verbindliche Kraft des Sittengesetzes zu bestehen, daß wir sittliche Wesen sind.

Erinnern wir uns jedoch sorgfältiger, was wir eigentlich im Gewissen erleben, so wird die ganz eigenthümliche, über allen anderen Empfindungen erhabene Hoheit des Pflichtgefühls, welche der wahre leuchtende Kern des Sittengesetzes ist und auch der verbindlichen Kraft desselben ihren ganz besonderen Character aufprägt, uns doch nicht entfernt daraus allein erklärlich scheinen, daß das Sittliche einfach der Grundcharacter unserer Natur ist. Wir fühlen, es bleibt noch ein Rest der Erklärung übrig, welcher uns erst darüber aufklären muß, wie es komme, daß dieser eigenthümliche Grundcharacter unseres Wesens eben ein sittlicher sei? Wir fühlen, daß dieser Rest der Erklärung uns nicht eine unbedeutende Nebensache, sondern erst die ganze Hauptsache begreiflich machen müsse, denn der Umstand allein, daß wir mit unserem eigenen Wesen in Widerstreit gerathen, wenn wir unsittlich handeln, erklärt noch nicht

jene Hoheit des Pflichtgefühls, jenes Ansehen und jene Würde, durch welche die verbindliche Kraft des Sittengesetzes in Wahrheit für uns erst verbindlich wird; dieser Umstand allein erklärt noch nicht das eigenthümliche Gefühl der Reue, wenn wir fehltreten, die Gewissensangst und das Schuldbewußtsein, die dem sittlichen Menschen schrecklicher und unerträglicher sind als alle sonstigen denkbaren Uebel. Wären wir elende Lumpen und zu Lumpen bestimmt, was würde unsere Lumpenseele viel Aufhebens davon machen, wenn sie mit ihrem lumpigen Selbst einmal in Conflict geriethe? Was könnte sie so außer sich gerathen lassen, wenn sie ihre Lumpenbestimmung nun auch wirklich verfehlte? Es ist ganz offenbar, daß das, was wir sollen, uns nur durch seinen inneren Werth so bedeutungsvoll und wichtig erscheinen kann. Erwägen wir die unvergleichliche, unbedingte Heiligkeit und Würde des Sittlichen, so kann jener Werth auch nicht ein relativ bedingter, er muß ein unbedingter sein. Wäre er das nicht, so gäbe es keine Sittlichkeit, sondern nur Utilitarismus oder Eudämonismus. Darin besteht in Wahrheit die verbindliche Kraft des Sittengesetzes, daß der Eigenwerth dessen, was wir sollen, ein ganz unbedingter ist.

Etwas unbedingt Werthvolles kann es aber nur dann geben, wenn der ganze Weltproceß ein einheitlicher und zweckbestimmter ist, denn wenn es unberechenbare Momente des Geschehens gäbe, welche den thatsächlichen Lauf der Welt beeinflussen und seine Richtung verändern, seine Ziele zweckwidrig durchkreuzen könnten, so wären alle denkbaren Werthe nur von relativer Geltung und Bedeutung. Unbedingt werthvoll kann aber auch unter jener Voraussetzung nur dasjenige sein, was den Inhalt des Weltzwecks selbst ausmacht oder ihn zu fördern bestimmt ist. Soll daher die Erreichung unserer Bestimmung ein Gut von unbedingtem Werth repräsentiren,

ſo muß ſie auch den Zweck des Weltganzen zu ihrem Theile zu fördern beſtimmt und geeignet ſein.

Dies ſind jene aprioriſtiſchen Vorausſetzungen, welche die Würde und Heiligkeit des Sittengeſetzes bedingen und durch die Lebenswirklichkeit des Gewiſſens uns mit demſelben zwingenden Gefühle der Allgemeinheit und Nothwendigkeit als wahr offenbart werden, welches allen einzelnen Ausſprüchen des Gewiſſens den Character der Unfehlbarkeit giebt:

1. Der ganze Weltproceß iſt durch einen letzten einheitlichen Endzweck beſtimmt.
2. Dieſer Endzweck iſt unbedingt werthvoll und heilig.
3. Die Erreichung unſerer individuellen ſittlichen Lebensbeſtimmung iſt geeignet, den Weltprozeß in irgend welcher Weiſe zu fördern und deßhalb ſelbſt unbedingt werthvoll.

Solche Formulirung jener aprioriſtiſchen Vorausſetzungen des Sittengeſetzes iſt jedoch, wie jedermann einſehen wird, noch zu abſtract, um auf eigenen Füßen ſtehen zu können. Jene Vorausſetzungen ſelbſt bekommen erſt verſtändlichen Inhalt, Leben und Farbe, wenn wir ihre Wurzeln bis in den tiefſten Grund aller Lebenswirklichkeit verfolgen, aus welchem auch unſer eigenes Leben Exiſtenz und Inhalt ſchöpft; wenn wir uns zum Bewußtſein bringen wie die Sittenlehre nur auf das religiöſe Princip gegründet ſein kann.

Wie haben wir uns das Ganze des Weltproceſſes zu denken? wie den Endzweck? wie den unbedingten Werth? wie unſer Verhältniß zum Ganzen?

Es iſt ſeit Kant's grundlegender Unterſuchung der Grenzen des menſchlichen Erkennens ein ſtereotypes Dogma geworden, daß die Mittel unſeres Erkennens zur Beantwortung aller dieſer Fragen nicht zureichend ſeien. Dies iſt ein Vorurtheil von ſo

verhängnißvoller Tragweite, daß auch der Fortgang unserer Untersuchung eine kurze Widerlegung desselben erfordert. Kant hatte Recht, wenn er die Subjectivität all unseres Erkennens mit Nachdruck hervorhob und diese seine Ansicht zu einem Marksteine aller künftigen philosophischen Forschung gemacht wissen wollte. Er hatte Unrecht, wenn er die Subjectivität des Erkennens als einen Mangel betrachtet wissen wollte, der alle philosophische Forschung unmöglich mache.

Der Grund zu dieser unrichtigen Folgerung lag nur darin, daß er die wahre Bedeutung der unmittelbaren Erlebnisse des Geistes, in welchen dieser in der That sein wahres und ganzes Wesen entfaltet, verkannte und als bloßen Schein behandelte, jenes wahre Wesen des Geistes aber einem alten Vorurtheile zufolge in einem unerkennbaren Kerne beharrlicher Substanz suchen zu müssen glaubte. Seitdem ist es Mode geworden, jene subjectiven Erlebnisse des Geistes nur als ein täuschendes Medium zu betrachten, welches sich zwischen einer unerkennbaren Ich-Substanz und einer vorausgesetzten Welt der übrigen Dinge an sich auf unangebbare Weise ausbreiten soll und erst mittelst einer besonderen Erkenntnißtheorie durchbrochen werden müsse, um dem erkennenden Geiste sein eigenes Wesen und das wahre Wesen der Dinge aufzuschließen.

Man hat die Irrthümer jenes großen Geistes bereitwillig aufgenommen und darüber die fruchtbaren Anregungen vergessen, welche ihm die Wissenschaft in der That zu verdanken hat. Erst Lotze ist es gelungen, die letzteren in ihrer ganzen Bedeutsamkeit klarzustellen und zu Consequenzen weiter zu entwickeln, welche mit einem Schlage helles Licht über diese ganze Frage verbreiten uud eine ganz neue Epoche des philosophischen Denkens inauguriren[1]). Nicht Mittel des Erkennens einer

[1]) Das Verhältniß Lotze's zu Kant findet sich ausführlicher dargestellt im zweiten Abschnitt meiner Schrift: „Die Neugestaltung unserer Welt-

außerdem vorhandenen Wirklichkeit bloß sind jene unmittelbaren Erlebnisse des Geistes, sondern sie sind das wahre Wesen des Wirklichen selbst, wie es der Geist in unmittelbarem Fürsichsein selbst erfaßt. Im Fühlen, Wollen und Denken offenbart sich das Wirkliche dem Geiste seinem wahren Wesen nach zu seinem Theile, und aus diesem Boden unmittelbarer Lebenswirklichkeit erwächst und entfaltet sich das ganze Gebiet unseres Wissens. Das subjective Geistesleben ist nicht bloßer Schein, sondern gehört mit zu dem Ganzen der Wirklichkeit; es ist die besondere Art, wie das wirkliche Weltwesen in ihm für sich ist. Es ist nicht bloß bestimmt, ein Spiegel zu sein für das, was außer ihm ist, oder ein Medium des Erkennens eines hinter ihm liegenden noch wesenhafteren substantielleren Wesens; es ist vielmehr die besondere Art, wie die Weltsubstanz im Ich sich ihrem wahren Wesen nach selbst offenbart und darlebt.

Ist aber das eine Weltwesen in allen endlichen Wesen auf besondere Weise für sich, so ist jedes Moment des Geschehens in den endlichen Wesen zugleich eine Erregung des ganzen Weltgrundes, welche in allen anderen Weisen des Fürsichseins des einen Absoluten schwächer oder stärker wiederklingt und so eine Wechselwirkung aller Wesen bewirkt, vermöge deren alle Erlebnisse derselben in gesetzlich geregelter Weise zusammenhängen. Kann daher auch kein Wesen im Erkennen über die Sphäre seines Fürsichseins in die der anderen unmittelbar übergreifen, so richtet sich doch sein Erkennen in gesetzlich bestimmter Weise nach den wirklichen Vorgängen in den mit ihm in Wechselwirkung tretenden übrigen Elementen des Weltalls, und es ist in jedem der endlichen Wesen eine Erkenntniß möglich, welche zwar kein congruentes Abbild des ob-

ansicht durch die Erkenntniß des Raumes und der Zeit. Berlin, G. Reimer 1882.

jectiven Weltganzen liefert, aber doch den Sinn des Ganzen in einer dem erkennenden Subjecte angemessenen besonderen Weise wiederzugeben vermag. Das Verständniß dieses Sinnes, das ist dessen, worauf es in der Welt ankommt und was der Einzelne in ihr soll, ist aber in der That das höchste vernünftigerweise denkbare Ziel alles Erkennens. Die nothwendige Subjectivität alles Erkennens ist daher kein Mangel, der diesem anhaftete und es verhinderte, seine Aufgabe voll und ganz zu erfüllen, denn ist das erkennende Subject nur eine Art des Fürsichseins des Absoluten, so ist dieses in gewisser, wenn auch noch so beschränkter Weise doch ganz in ihm wie in allen übrigen Wesen gegenwärtig, und jedes Wesen kann durch fortschreitende Selbstbesinnung der bedeutsamsten und höchsten Momente des Wirklichen unmittelbar inne werden.

Wenn das Wirkliche sich uns in Farben, Gerüchen und Klängen offenbart, so sind diese nicht ein Schein, der uns das Wirkliche nur in irgendwie verkürzter oder verstümmelter Weise zur Anschauung brächte, sondern sie sind eben die Art, wie das Wirkliche selbst in uns wirklich wird. In jenen einfachen sinnlichen Empfindungen und den zusammenhängenden Combinationen aus ihnen, in der gesammten Sachenwelt in ihrer unabsehbaren Vielgestaltigkeit und dem landschaftlichen Bilde unserer Umgebung, liefert uns der Weltproceß dasjenige Material, welches wir zur Erfüllung unserer Lebensbestimmung gebrauchen. Dieses Material kann gewiß so, wie es in uns unter den Anregungen der übrigen Elemente sich darstellt, für sich nicht auch noch außer uns wirklich sein, aber die außer uns wirklichen erzeugenden Bedingungen jenes Materials stehen zu diesem — wenigstens was ihren relativen Werth für uns anlangt — nur in dem Verhältnisse eines Mittels zum Zwecke. Wir sehen und hören nicht deßhalb, um nach den Ursachen

dieſer ſubjectiven Erlebniſſe in einer vorausgeſetzten Außenwelt zu forſchen, ſondern wir ſehen und hören, um an dem Geſehenen und Gehörten unſer Herz zu erquicken oder es ſonſt zum Zwecke unſerer Lebensführung zu verwenden. Alles Erkennen iſt daher, wie ich ſchon wiederholt hervorhob, nur ein unter den Anregungen der übrigen Elemente des Weltalls erfolgendes Verdeutlichen und Ausgeſtalten der uns unmittelbar gegebenen Lebenswirklichkeit. Dieſe erſtreckt aber ihre Wurzeln gleichſam bis in das Allerheiligſte der Weltſubſtanz hinein, denn iſt all unſer Leben eine Art des Fürſichſeins dieſer, ſo können wir durch fortſchreitende Verdeutlichung deſſen, was wir ſind und in uns erleben, immer höher zum Verſtändniß jenes höchſten Weſens aufſteigen, welches in uns für ſich iſt, und aus dem Verſtändniß jenes Weſens unſere Ideen über das Ganze des Weltproceſſes, über den letzten Endzweck, den unbedingten Werth und unſer Verhältniß zum Ganzen bilden, vervollſtändigen und entſprechend ergänzen.

Wenden wir uns nunmehr zu dieſen vorhin aufgeworfenen Fragen zurück, von deren Beantwortung wir die letzte Aufklärung über die verpflichtende Hoheit des Sittengeſetzes erwarteten.

Zwecke und Werthe ſind Momente des bewußten perſönlichen Geiſteslebens und können nur in dieſem exiſtent werden. Soll der Weltprozeß ein einheitlicher und zweckbeſtimmter ſein, ſo iſt er nur denkbar als Leben eines bewußten perſönlichen Gottes, der das Weſen aller Wirklichkeit in ſich ſchließt. Dieſe nothwendige und höchſte Conſequenz der im Gewiſſen offenbarten Vorausſetzungen über das Ganze des Weltprozeſſes findet ihre Beſtätigung ſowohl durch das Endergebniß der metaphyſiſchen Forſchung

als durch den Gesammteindruck des Wirklichen in Erfahrung und Geschichte. Alle endlichen Wesen sind nur denkbar als Momente des Fürsichseins im göttlichen Leben, alle sind durch Gemeinschaft des Wesens mit Gott und unter einander verbunden, in jedem ist Gott auf besondere Weise für sich und die Bestimmung eines jeden ist, durch Ausgestaltung und Entwickelung seines individuellen Lebens den Endzweck des Weltprocesses zu seinem Theile zu fördern.

Worin endlich besteht der Inhalt dieses Endzwecks; worin der absolute Werth desselben, der ihm Würde und Heiligkeit giebt?

Werthe sind nur lebendige Bewegungen des Gemüths und nur im Gefühle erlebbar. Bisher haben wir nur vom sittlichen Gefühle geredet. Ueber dem sittlichen Gefühle steht noch ein höheres, das religiöse, welches die Quelle jenes ist. Nur im religiösen Gefühl können wir des Unendlichen inne werden, das göttliche Wesen und den Werth des Weltzwecks ahnungsvoll erfassen. Wir selbst sind göttlichen Wesens und können die Wirklichkeit jenes höchsten Werthgefühls ebenso unmittelbar in uns erleben, wie die sinnlichen Empfindungen und alle übrigen Bewegungen unseres eigenen Innern. Je reiner und edler wir unser Leben gestalten, um so voller und tiefer durchklingt uns das religiöse Gefühl, der heilige Born aller Sittlichkeit und aller übrigen Werthe. Erlebten wir im sittlichen Gefühl, daß wir sittliche Wesen seien, so erleben wir im religiösen Gefühl, daß wir göttlichen Wesens sind. Offenbart uns das sittliche Gefühl die Hoheit des Sittengesetzes, so offenbart uns das religiöse Gefühl die Heiligkeit und Erhabenheit des göttlichen Wesens, welche der tiefere Grund jener ist. Es offenbart uns, daß wir Gott und dem Ganzen der Welt nicht kalt und theilnahmlos gegenüberstehen, sondern daß wir in unendlicher Liebe mit ihm verbunden sind, der unser ganzes Wesen erfüllt,

was uns um so mehr bewußt wird, je mehr wir unser wahres Wesen verstehen; es offenbart uns, daß der Inhalt des Weltzwecks die Liebe ist und daß alle übrigen Werthe nur diesem göttlichen Quell der Liebe entspringen.

Durchdringen wir uns mit der Wahrheit dieser göttlichen Offenbarung, so wird es Licht in allen Sphären des Wissens und Lebens und dieses göttliche Licht erschließt uns erst die wahre Bedeutung der besonderen Werthe, welche die unendlich vielgestaltigen Erscheinungen der uns umgebenden Wirklichkeit uns darbieten, der besonderen Richtungen unserer Thätigkeit, der speciellen Aufgaben unseres Lebens. Unerschöpflich an vielgestaltigem Inhalt ist diese göttliche Liebe, welche sich selbst und das Glück ihrer Geschöpfe will, denn in jedem verschieden, nach seiner Stellung im Ganzen, nach seiner besonderen Veranlagung und seiner individuellen Bestimmung sind die Quellen des Genusses und der Thätigkeit, welche sich ihm darbieten. Jede Stelle in Luft, Erde und Wasser scheint benutzt zu sein, um irgend einer Art von Geschöpfen Spielraum zu besonderer individueller Lebensentfaltung zu geben. Die Ausgestaltung jedes individuellen Lebens, die Bestimmung jedes Geschöpfes ist Selbstzweck, der zugleich den Prozeß der Entwickelung des Ganzen fördert. Die Liebe aber, welche uns das religiöse Princip offenbart, giebt allem Leben erst den wahren Inhalt, indem sie es an dem göttlichen Lebensgrunde aller Wirklichkeit befestigt und ist eben deßhalb die letzte Grundlage des Sittengesetzes.

Erfassen wir diesen Gedanken in seiner ganzen Tiefe, so ist „der Anblick des Weltganzen überall Wunder und Poesie; Prosa sind nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen“ [1]).

[1]) Lotze, Mikrokosmus, B. III. S. 616.

II.

Der Peſſimismus.

Der Peſſimismus Eduard von Hartmanns beruht in ſeinen Grundzügen ganz auf deſſen theoretiſcher Weltanſicht, denn auch die im Cap. XIII Abſchnitt C der „Philoſophie des Unbewußten" verſuchte empiriſche Begründung iſt von den ſyſtematiſchen Vorausſetzungen jener völlig beherrſcht. Es iſt daher nöthig, ſich die Hartmannſche Philoſophie wenigſtens in ihren Grundzügen zu vergegenwärtigen, wenn man das wahre Weſen des Peſſimismus verſtehen will[1]).

Auch Eduard von Hartmann beginnt, wie wir, mit der Betrachtung der inneren Erfahrung menſchlicher Geiſtesthätigkeit, aber er unterzieht dieſes thatſächliche Material nicht einer unbefangenen Würdigung, ſondern läßt ſich von Anfang an durch Vorurtheile und Einſeitigkeiten mißleiten, welche für die

[1]) Nur in Anbetracht der großen Verbreitung, deſſen ſich die Hartmann'ſchen Lehren zur Zeit noch erfreuen, und da meines Wiſſens eine ſo eingehende Widerlegung derſelben, als der Zweck dieſer Abhandlung ſie erfordert, noch nicht veröffentlicht iſt, glaubte ich meinen Leſern und mir ſelbſt die Mühe der folgenden Unterſuchungen nicht erſparen zu ſollen, deren verhältnißmäßig großer Umfang lediglich dem Beſtreben erwachſen iſt, dem hart angegriffenen Gegner in allen Puncten gerecht zu werden und die eigenen Ausführungen feſt und ſorgfältig zu begründen.

Geſtaltung ſeiner Weltanſicht von entſcheidender Bedeutung ſind. Es ſind in dieſer Beziehung beſonders zwei Hauptgeſichtspunkte zu beachten, auf welche ich zur beſſeren Orientirung und zum leichteren Verſtändniß des Nachfolgenden gleich hier aufmerkſam mache.

1. Hartmann unterwirft ſich zunächſt völlig kritiklos dem Kant'ſchen Vorurtheile der angeblichen Unerkennbarkeit des wahren Weſens des eigenen Ich, und läßt ſich dadurch beſtimmen, die von ihm überhaupt berückſichtigten pſychiſchen Actionen nicht als das, als was ſie urſprünglich erlebt werden, als wirkliche Zuſtände des eigenen Ich, ſondern ganz abgelöſt und abgeſehen von dieſem blos als abſtrahirte Infinitive, als gleichſam in der Luft ſchwebende Thätigkeiten, ſeinen Betrachtungen zu Grunde zu legen.

2. Derſelbe geht nicht von dem ganzen und vollen urſprünglichen Thatbeſtande der inneren Wahrnehmung aus, ſondern greift aus dieſem Thatbeſtande nur zwei Momente, das Wollen und Vorſtellen, willkürlich heraus und betrachtet dieſelben als alleinige pſychiſche Grundfunctionen, aus denen er dann das Gefühl als etwas Secundäres, als bloßes Appendix des Willens abzuleiten ſucht.

Wollen und Vorſtellen ſind nicht losgelöſte, für ſich beſtehende Momente des Geſchehens, ſondern, wie ich ſchon im erſten Abſchnitte entwickelt habe, lebendige Zuſtände des Ich, und als ſolche Bewegungen des ganzen Geiſtes, welcher vorſtellt und will. Es iſt ein und derſelbe ganze lebendige Geiſt, welcher vorſtellt und will, deſſen ganzes Weſen in jeder dieſer Thätigkeiten auf beſondere Weiſe zum Ausdruck gelangt. Wir können daher das Weſen beider Thätigkeiten gar nicht anders verſtehen und definiren als aus dem

Geiste, dessen Natur sich eben in ihnen offenbart, weil sie nichts weiter sind als Bewegungen dieses Geistes.

Wie ich schon erwähnte und hier nachdrücklich wiederholen muß, lehrt uns schon die einfachste Selbstbeobachtung, daß wir nichts wollen, dem wir nicht irgend einen gefühlten Werth beilegen, und dieser gefühlte Werth des vorgestellten Zustandes, nicht die abstracte Vorstellung eines ganz indifferenten Zustandes, ist eben der alleinige Grund, weshalb wir wollen. Wollen kann also nur ein Wesen, welches für sich ist und eigene Interessen hat, welche es zum Wollen anzuregen vermögen. Ebenso lehrt die Erfahrung, daß wir nichts vorstellen, was nicht unser Interesse und damit den Willen, die Vorstellung desselben festzuhalten und nach bestimmter Richtung hin zu vervollständigen, oder sie zu unterdrücken, in irgend welcher Weise erregte. Erst im Gefühl, wozu im weiteren Sinne auch die sinnlichen Empfindungen gehören, offenbart sich daher das inhaltliche Moment des Lebens, aus welchem die Antriebe des Wollens und Vorstellens entspringen.

Das Wollen und Vorstellen sind nur die Grundformen, in denen wir die allein in der Gefühlssphäre belegenen Werthe des Lebens realisiren, sie sind nicht die alleinigen Grundfunctionen des Lebens, und können es nicht sein, da Formen nicht denkbar sind ohne einen Inhalt, dessen Form sie sind.

Diese wenigen Bemerkungen werden hinreichen, um uns über die Tragweite jener verhängnißvollen Einseitigkeiten der Hartmann'schen Philosophie vorläufig zu orientiren. Diese ist nicht, wie ihr Urheber in merkwürdiger Verblendung vorgiebt, auf der Grundlage ursprünglicher Lebenswirklichkeit, sondern auf Begriffen errichtet, welche aus jener Lebenswirklichkeit erst durch das Denken

abſtrahirt ſind, ſelbſt aber nichts Wirkliches mehr bedeuten, denn wirklich ſind nur die einzelnen Acte des Wollens und Vorſtellens, nicht aber die allgemeinen Thätigkeiten des Wollens und Vorſtellens. Wirklich ſind jene Acte des Wollens und Vorſtellens auch nur als Bewegungen des ganzen lebendigen Geiſtes, deſſen inhaltliche Natur ſich in den Formen des Wollens und Vorſtellens entfaltet. Die Begriffe „Wollen“ und „Vorſtellen“ heben nur das formale Element jener Geiſtesthätigkeiten zu geſonderter Betrachtung hervor und ſcheiden in der Vorſtellung, was in Wirklichkeit nicht geſchieden werden kann: den Zuſtand von ſeinem Träger, die Form von ihrem Inhalte, indem ſie abſtrahiren, ſowohl von dem Subjecte, welches will und vorſtellt, als von dem Inhalte, welcher gewollt und vorgeſtellt wird. Die Begriffe Wollen und Vorſtellen haben bloß ſchematiſche Bedeutung, ſie ſind nur Bruchſtücke einer durch die Operation des Denkens in ihre Momente zerlegten Wirklichkeit, Formen welche von ihren Inhalten ſeparirt ſind.

Indem die Hartmann'ſche Philoſophie dieſe leeren Formen zu Principien der Welterklärung erhebt, nimmt ſie ſchon den Krankheitskeim des Peſſimismus in ſich auf; denn nur aus der vollen Wirklichkeit, nicht aus leeren Schematen und Formen derſelben erblühen uns die Inhalte und Werthe des Lebens. Dieſe Inhalte und Werthe kann eine Philoſophie nicht erfaſſen, welche ſich lediglich auf Begriffen erhebt.

Eine unmittelbare Folge dieſes principiellen Mangels iſt die paradoxe Behauptung, daß das Bewußtſein nur eine Form des Vorſtellens und Wollens ſei, welche auch hinweggedacht werden könne, ohne das ſpecifiſche Weſen des Wollens und Vorſtellens zu alteriren; daß es mithin auch ein „unbewußtes Wollen und Vorſtellen“ geben könne; ja, daß das unbewußte Wollen und Vorſtellen das Urſprüngliche

ſei, aus welchem das Bewußtſein erſt auf eine näher beſchriebene Weiſe entſtehen ſoll.

Gehen wir, wie es Hartmann thut, von den abſtracten Begriffen des Wollens und Vorſtellens aus, ſo laſſen ſich die Worte „unbewußtes Wollen und unbewußtes Vorſtellen“ ohne Schwierigkeit bilden und ausſprechen, denn Worte ſind geduldig; aber nur die gefliſſentlichſte Selbſttäuſchung oder die leichtſinnigſte Gedankenloſigkeit können in uns den Irrthum erwecken und erhalten, daß jenen Worten ein tieferer Sinn innewohne als dem „hölzernen Eiſen“. Dieſes wird ſogleich offenbar, wenn wir, ſtatt von den Begriffen des Wollens und Vorſtellens, von denjenigen wirklichen Vorgängen ausgehen, von denen jene Begriffe abſtrahirt ſind; von den einzelnen Acten des Wollens und Vorſtellens. Vergegenwärtigen wir uns den wirklichen Hergang ſolcher Acte, ſo werden wir alsbald inne, daß das Vorſtellen nur dadurch zu Stande kommt, daß wir erlebte Eindrücke in der Erinnerung feſthalten, zuſammenfaſſen, auf einander beziehen, mit einander vergleichen und zu Bildern oder Begriffen und zuſammenhängenden Sätzen mit einander verbinden. Alle dieſe Thätigkeiten: das Erleben der Eindrücke, die Wiedererinnerung und Zuſammenfaſſung derſelben, das mit einander Vergleichen und Verbinden ſind Acte des Bewußtſeins und können nur in ein und demſelben Bewußtſein von Statten gehen, und zwar nach Grundſätzen und Regeln, welche eben die Verfahrungsweiſe dieſes einheitlichen Bewußtſeins ſind. Alles Vorſtellen iſt daher nur denkbar als bewußter Act eines einheitlichen bewußten Weſens; der Begriff des unbewußten Vorſtellens iſt ein Unbegriff. Es iſt zwar denkbar, daß Vorſtellungen, nachdem ſie im bewußten Geiſtesleben gebildet ſind, dem Bewußtſein wieder entſchwinden und ſpäter in der Erinnerung wieder auftauchen. Das ſind aber nicht unbewußte

ſondern vergeſſene Vorſtellungen. Um dieſe handelt es ſich hier jedoch nicht, denn die vergeſſenen Vorſtellungen ſind nicht wie die „unbewußten“ Eduard von Hartmann's auf unbewußte Weiſe entſtanden und können nicht wie dieſe mit einander verbunden werden oder von einem Willen gewollt werden, der nichts von ihnen weiß, ſondern ſie ſind, ſo lange ſie vergeſſen ſind, überhaupt keine Vorſtellungen. Auch beim raſchen Denken und Sprechen überſpringen wir oft ganze Reihen von Vorſtellungen, welche als ſelbſtverſtändliche ergänzende Zwiſchenglieder durch den Zuſammenhang des Gedankens oder der Rede erfordert, beim Denken und Sprechen aber entweder gar nicht ins Bewußtſein fallen oder nur flüchtig von demſelben geſtreift werden. Aber auch dieſe das Denken zwar thatſächlich beeinfluſſenden und doch nicht in's Bewußtſein fallenden Vorſtellungen ſind nicht „unbewußte Vorſtellungen“ im Hartmann'ſchen Sinne, da auch ſie vorher im bewußten Geiſtesleben gebildet ſind und im Laufe des Denkens und Redens nur deßhalb nicht deutlich in's Bewußtſein fielen, weil der Denkende ſie als ſelbſtverſtändlich unbeachtet ließ, weil er alſo von ihnen wußte, und ſo genau von ihnen wußte, daß er es für überflüſſig hielt, ſich ihrer, um den Zuſammenhang des Gedankens herzuſtellen, noch einmal ſpeciell zu erinnern.

Betrachten wir ferner den Hergang des Wollens, ſo iſt klar, daß wir nur etwas wollen können, was unſer Intereſſe irgendwie erregt. Unſer Intereſſe kann aber nur etwas erregen, was uns irgendwie, wenn auch noch ſo unbeſtimmt und unklar, bewußt geworden iſt. Wenn man aber noch nicht weiß, was man will, ſo will man eben noch nicht und befindet ſich noch in einem Zuſtande des Schwankens, welcher dem Wollen häufig voranzugehen pflegt, aber ſelbſt noch kein Wollen iſt. Wenn wir uns aber des Wollens nicht mehr bewußt ſind, ſo haben wir gewollt und wollen jetzt nicht mehr, bis es uns etwa ein-

fällt, daſſelbe, was wir früher gewollt haben, auf's Neue wieder zu wollen. Von einem unbewußten Wollen kann man daher nicht einmal in dem Sinne reden, wie von einer bewußt geweſenen und augenblicklich wieder vergeſſenen Vorſtellung, deren wir uns wieder erinnern können. Das Wollen iſt daher wie das Vorſtellen ſeiner ſpecifiſchen Natur nach nichts weiter als ein Act des bewußten Geiſteslebens und der Begriff des unbewußten Wollens iſt ein Unbegriff wie der des unbewußten Vorſtellens.

Noch anſchaulicher wird dies, wenn wir uns erinnern, daß das Weſen aller Realität, wie Lotze ſo trefflich entwickelt[1]), nur im lebendigen Fürſichſein beſtehen könne, und daß das Wollen, Vorſtellen und Fühlen nur die beſonderen Formen ſind, in denen das Ich ſich unmittelbar ſelbſt erfaßt, ſich ſeiner inne oder bewußt wird. Wir begreifen dann, daß nicht das Bewußtſein eine Form des Wollens und Vorſtellens, ſondern das Wollen und Vorſtellen umgekehrt nur Formen des Fürſichſeins oder des ſich bewußt Werdens des Realen ſind und ſein können.

Im Bewußtſein offenbaren ſich alle Inhalte des Lebens, während das Vorſtellen und Wollen nur die Formen ſind, in denen ſich dieſer Proceß vollzieht. Indem Eduard von Hartmann das Bewußtſein als eine Form des Vorſtellens und Wollens erklärt, ſtellt er den wahren Sachverhalt gerade auf den Kopf und gründet ſeine Philoſophie auf ein leeres Formalprincip, welches nur durch den unbeachtet gelaſſenen Bewußtſeinsinhalt, deſſen Form es darſtellt, Sinn und Bedeutung hätte erlangen können. Aus jenem Formalprincipe läßt ſich nichts erklären; wohl aber läßt ſich das Vorkommen der Formen des Vorſtellens und Wollens an den Inhalten des Lebens überall

[1]) Mikrokosmus, Band III S. 530 folg.

nachweiſen. Betrachtet man dieſe Formen als die Hauptſache, die Inhalte aber als etwas Zufälliges und Nebenſächliches oder läßt ſie ganz aus dem Spiel, ſo entſteht leicht die Täuſchung, daß man durch den Nachweis des Vorkommens jener Formen an den verſchiedenartigſten Inhalten zur Erklärung dieſer etwas Weſentliches geleiſtet, daß man dieſe Inhalte gewiſſermaßen als Conſequenzen oder Product der Formen und aus dieſen erklärt habe. Auf dieſer Täuſchung beruht, ſo unglaublich es klingt, das ganze Verfahren der Hartmann'ſchen Philoſophie, welche, anſtatt den Weltproceß aus den vorangeſtellten Principien zu erklären, ſich darauf beſchränkt, denſelben ſeiner ſpecifiſchen inhaltlichen Momente zu entleeren und alles wirkliche Geſchehen auf die abſtracten Formen des Wollens und Vorſtellens zu reduciren und ſchließlich zu dem Reſultate führt „der Mutterſchooß der Entfaltung des ganzen inhaltlichen Reichthums der Ideenwelt ſei das logiſche Formalprincip“ [1]).

Zunächſt wird der Verſuch gemacht, das Gebiet des „immanenten Geſchehens“ das heißt „desjenigen, was von der Form des Bewußtſeins umfaßt wird“, den geſammten Thatbeſtand des bewußten perſönlichen Geiſteslebens, in Wille und Vorſtellung aufzulöſen.

Das eigentliche Problem iſt hier, das Gefühl, den dritten und wichtigſten Factor des Geiſteslebens, in jene beiden principmäßigen Urcomponenten alles Geſchehens zu zerlegen. Wie kann, ſo wird jeder Unbefangene einwenden, dieſer eigentliche Inhalt des Lebens, wie kann Freud und Leid, Liebe, Andacht, Mitleid u. ſ. w., wie kann die incommenſurabele Menge der Empfindungen und Gefühle aus jenen bloßen Thätigkeitsformen

[1]) Philoſophie des Unbewußten, Bd. II S. 441.

des Wollens und Vorſtellens erklärt werden? Erklärt werden können ſie daraus nun freilich nicht, aber es läßt ſich vielleicht darthun, daß es mit dem Weſen und den ſpecifiſchen Unterſchieden der Gefühlsinhalte nicht viel auf ſich habe, daß ſie jenen Formen gegenüber als etwas Nebenſächliches, vielleicht ſogar als etwas von ihnen Abhängiges erſcheinen. Damit wäre ja ſchon ein erheblicher Schritt in der angeſtrebten Richtung gethan.

Dieſen Weg ſchlägt Eduard von Hartmann in der That ein, indem er zunächſt[1]) aus einigen Beiſpielen den wichtigen Satz zu deduciren ſucht, daß „alle Gefühle der Luſt und Unluſt nur intenſiv quantitative aber keine qualitative Unterſchiede haben"; indem er behauptet, daß „alle anſcheinend ſpecifiſch qualitativen Unterſchiede der verſchiedenen Empfindungen und Gefühle bloß auf begleitende Wahrnehmungen und Vorſtellungen" zurückzuführen ſeien, „welche man gewöhnlich nur davon zu ſondern unterließe, weil kein practiſches Bedürfniß dazu vorliege".

„Man kann", ſo heißt es S. 212 a. a. O., „die Beſtätigung jenes Satzes auch darin ſehen, daß man im Stande iſt, verſchiedene ſinnliche Genüſſe oder Schmerzen gegen einander abzuwägen (z. B., ob jemand für den Thaler, den er auszugeben hat, lieber eine Flaſche Wein trinkt, oder Kuchen und Eis ißt, oder Beefſteak mit Bier, oder ob er ſich dafür die Befriedigung eines anderen ſinnlichen Bedürfniſſes gewährt u. ſ. w.), welches gegenſeitige Abwägen nicht möglich wäre, wenn nicht Luſt und Unluſt in allen dieſen Dingen nur quantitativ verſchieden und qualitativ gleich wären, denn nur mit Gleichem läßt ſich Gleiches meſſen". Der Schlußpaſſus iſt zwar richtig, aber er gilt ebenſowohl in Bezug auf einzelne Eigenſchaften

[1]) Philoſophie des Unbew. Abſchnitt B. Cap. III.

im Uebrigen ganz verſchiedener Dinge, als auf ſolche Dinge, welche ihrem ganzen Weſen nach mit einander vergleichbar ſind. Es folgt keineswegs, daß nicht auch Dinge, welche in den ihren Begriff conſtituirenden Haupteigenſchaften ganz incommenſurabel ſind, doch nach gewiſſen Arten ihres Verhaltens oder nach gewiſſen Nebeneigenſchaften, welche ihr wahres Weſen nicht tangiren, mit einander verglichen werden können, wenn ſie nur in jenen Arten des Verhaltens oder in dieſen Nebeneigenſchaften eine gewiſſe Uebereinſtimmung zeigen. Ebenſowenig folgt daraus, daß alle Gefühle ihrem ſpecifiſchen Weſen nach deßhalb gleich ſein müſſen, weil ſie in beſtimmten Beziehungen vergleichbar ſind, wenn nicht dieſe Beziehungen eben ihr ſpecifiſches Weſen ausmachen. So iſt in den angeführten Beiſpielen der Geſchmack des Weins mit dem des Kuchens und des Bieres zwar in Beziehung auf den allgemeinen Wohlgeſchmack vergleichbar, aber die ſpecifiſchen Geſchmackscoefficienten ſind in ähnlicher Weiſe unvergleichbar wie ſauer und ſüß oder roth und grün. Dies tritt hier nur weniger deutlich hervor, weil wir den Werth der Speiſen meiſt nur nach ihrem allgemeinen Wohlgeſchmacke zu ſchätzen pflegen, und weil alle ſinnlichen Empfindungen derſelben Art eine große Aehnlichkeit mit einander haben; es wird aber ſofort klar, wenn wir z. B. ſinnliche Gefühle mit geiſtigen zu vergleichen ſuchen. Hartmann freilich behauptet: „Wer die Gleichheit von Luſt und Unluſt in ſinnlichen Gefühlen eingeſehen hat, der wird ſie auch bei geiſtigen bald zugeben. Ob mein Freund A oder mein Freund B ſtirbt, kann wohl den Grad, aber nicht die Art meines Schmerzes ändern, eben ſo wenig ob mir die Frau oder mein Kind ſtirbt, obwohl meine Liebe zu beiden ganz verſchiedener Art geweſen, alſo auch die Vorſtellungen und Gedanken, welche ich mir über die Beſchaffenheit des Verluſtes mache, ganz verſchieden ſind. Wie der Schmerz überhaupt in dieſem Falle

durch die Vorſtellung des Verluſtes verurſacht worden iſt, ſo wird auch in dem Complex von Gefühlen und Gedanken, den man gewöhnlich unter Schmerz zuſammenfaßt, durch die Verſchiedenheit der Vorſtellungen über den Verluſt eine Verſchiedenheit herbeiführt; ſondert man aber wiederum das ab, was Schmerz und nichts als Schmerz iſt, nicht Gedanke und nicht Vorſtellung, ſo wird man finden, daß dieſer wiederum ganz gleich iſt. Daſſelbe findet bei dem Schmerz ſtatt, den ich über den Verluſt der Frau, den Verluſt meines Vermögens, der mich zum Bettler macht, und über den durch Verläumdung verurſachten Verluſt meines Amtes und meiner Ehre empfinde. Das was Schmerz iſt, und nichts als Schmerz, iſt überall nur dem Grade nach verſchieden. Ebenſo bei der Luſt, die ich empfinde, wenn ein Anderer nach langem Sträuben endlich meinem eigenſinnigen Willen willfahrt, oder wenn ich einen Lotteriegewinn mache, oder eine höhere Stellung erhalte. Daß Luſt und Unluſt überall gleich ſind, geht auch hier wiederum daraus hervor, daß man die eine mit der anderen mißt, auf welchem Abwägen von Luſt und Unluſt in der Zukunft jede vernünftige practiſche Ueberlegung, jedes Entſchlußfaſſen des Menſchen beruht, denn man kann doch nur *Gleiches mit Gleichem meſſen*, nicht Heu mit Stroh, nicht Metzen mit Pfunden. In der Thatſache, daß das ganze menſchliche Leben und die Entſcheidungsgründe des Handelns in demſelben auf einem Gegeneinanderabwägen der verſchiedenſten Arten von Luſt und Unluſt beruht, iſt implicite und unbewußt die Vorausſetzung als bedingende Grundlage enthalten, daß ſolche verſchiedene Arten von Luſt und Unluſt ſich überhaupt gegen einander abwägen laſſen, daß ſie commenſurabel, d. h. daß das Verglichene in ihnen *qualitativ identiſch* iſt; wäre dieſe ſtillſchweigende Vorausſetzung falſch, ſo würde das ganze menſchliche Leben auf einer ungeheuren Illuſion beruhen, deren Ent-

ſtehen und Möglichkeit ſchlechthin unbegreiflich wäre. Die Commenſurabilität von Luſt und Unluſt an ſich, welche ſchon ſprachlich in der Gleichnamigkeit aller Arten von Luſt und Unluſt ausgedrückt iſt, muß alſo unbedingt als Thatſache angenommen werden, und ſie gilt nicht bloß für verſchiedene Gattungen ſinnlicher Luſt, ſondern ebenſoſehr für ſinnliche und geiſtige Luſt und Unluſt. Man denke ſich einen Menſchen, der zwiſchen zwei reichen Schweſtern die Wahl hat zu heirathen, die eine klug und häßlich, die andere dumm und ſchön, ſo wägt er die vorausgeſetzte ſinnliche und geiſtige Luſt gegen einander ab, und jenachdem dieſe oder jene ihm überwiegend ſcheint, trifft er ſeine Entſcheidung. Auf dieſelbe Weiſe wägt ein in Verſuchung geführtes Mädchen die Luſt aus der Ehre, aus dem Tugendſtolz und aus der Hoffnung auf künftige Hausfrauenwürde gegen die Luſt aus den Verheißungen des Verführers und die ihr bei demſelben winkenden Genüſſe ab; ein Gläubiger wiederum vergleicht die himmliſchen Freuden, die aus irdiſcher Entſagung quellen ſollen, mit jenen irdiſchen Freuden, denen er entſagen ſoll, und je nach dem anſcheinenden Ueberwiegen der einen oder der anderen Summe ergreift er das irdiſche oder das himmliſche Theil" — — —

„Wir halten alſo das Reſultat feſt, daß Luſt und Unluſt an und für ſich in allen Gefühlen nur eine iſt, daß ſie nicht der Qualität nach, ſondern nur dem Grade nach verſchieden ſind. Daß Luſt und Unluſt einander aufheben, ſich alſo wie Poſitives und Negatives verhalten, und der Nullpunkt zwiſchen ihnen die Indifferenz des Gefühls iſt, iſt klar; ebenſo klar iſt es, daß es gleichgültig iſt, welche von Beiden man als Poſitives annehmen will, ebenſo gleichgültig wie die Frage, ob man die rechte oder die linke Seite der Abſciſſenaxe als poſitiv annimmt" (S. 215 l. cit.).

Ich habe die ganze Stelle angeführt, weil ſie die Anſicht

Eduard von Hartmann's mit wünſchenswerther Deutlichkeit wieder giebt. Eine einfache Ueberlegung genügt, um die Verkehrtheit derſelben aufzudecken.

Allerdings haben die Gefühle das Gemeinſame daß ſie unſer Intereſſe erregen, daß ſie als Wohl oder Wehe von uns empfunden werden, aber ſind ſie darum alle der Art nach gleich? Sind ſinnliche Bedürfniſſe, ſittliches und religiöſes Gefühl, wiſſenſchaftliche und Kunſtintereſſen darum gleich, weil ihre Befriedigung oder Nichtbefriedigung uns wohl- oder wehethut? Betrachten wir uns doch dieſes Wohl oder Wehe näher, ſo werden wir, wenn wir nicht ganz blind ſind, finden, daß ſie ihrem ſpecifiſchen Weſen nach grade ſo verſchieden ſind wie die Intereſſen, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung ſie erweckte; ſo werden wir finden, daß jene verſchiedenartigen Intereſſen und jene verſchiedenen Arten des Wohl und Wehe eben die Inhalte des Lebens in ihrer unüberſehbaren Vielgeſtaltigkeit repräſentiren und daß dieſe Inhalte nicht gleich ſind, ſondern nur vergleichbar nach ihrem relativen Werthe für die Zwecke und Ziele unſeres Lebens, und daß ſie nur das Gemeinſame haben, daß ſie alle Erregungen unſeres eigenen Ich ſind.

Betrachten wir ferner unſere Fähigkeit, unter den unſer Handeln beeinflußenden gleichzeitigen Intereſſen zu wählen und dieſe in ihrem Werthe für die Zwecke unſeres Handelns gegen einander abzuwägen, ſo werden wir finden, daß dieſelbe nicht eine Gleichheit jener Intereſſen, ſondern nur eine Vergleichbarkeit derſelben in Beziehung auf ihre relativen Werthe für die Zwecke unſeres Handelns vorausſetzt; wir werden endlich, und das iſt hier die ganze Hauptſache, finden, daß jene Fähigkeit eben die Fähigkeit iſt, zwiſchen verſchiedenartigen Intereſſen zu wählen und verſchiedenartige Intereſſen nach ihrem relativen Werthe für die Zwecke

unſeres Handelns gegen einander abzuſchätzen und daß ſie eben in dieſem ihrem ſpecifiſchen Character, als die Fähigkeit, ſich nach verſchiedenartigen, ja ſelbſt einander vielfach widerſtreitenden inneren Motiven ſelbſt zu beſtimmen, einen urſprünglichen Zug unſeres Geiſtes ausmacht, und zwar denjenigen Zug, welcher das ſpecifiſche Weſen dieſes Geiſtes am meiſten characteriſirt, indem er deſſen ſittliche Natur bedingt.

Dieſen Sachverhalt verkennt Eduard von Hartmann ganz und gar, wenn er „das Gegeneinanderabwägen der verſchiedenen Arten von Luſt und Unluſt, worauf das ganze menſchliche Leben und die Entſcheidungsgründe des menſchlichen Handelns in demſelben beruhen", lediglich durch die Commenſurabilität und „qualitative Gleichheit aller Arten von Luſt und Unluſt" bedingt glaubt. Er verkennt damit das Weſen der ſittlichen Freiheit, als der Fähigkeit, ſich nach verſchiedenen einander widerſtreitenden inneren Motiven ſelbſt zu beſtimmen, und das Weſen der Sittlichkeit überhaupt.

Recht auffallend zeigen ſich ſchon hier die bedenklichen Folgen jenes Beſtrebens, das Specifiſche der Lebensinhalte zu beſeitigen und alles aus den abſtracten Formen des Wollens und Vorſtellens erklären zu wollen. Das, was den Willen allein erregen kann und ihn erſt zum Willen macht, die im Gefühle ſich darſtellenden vielgeſtaltigen Inhalte des Lebens, wird als unweſentlich bei Seite geſchoben und ſtatt deſſen ein neuer Inhalt aus der als das Weſentliche hingeſtellten Form des Wollens zu reconſtruiren verſucht, die Luſt und Unluſt, welche die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der abſtracten Form des Wollens bewirken ſoll. Da dieſe Form ſtets dieſelbe iſt, ſo können auch die Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des Willens ſtets nur ein und dieſelbe Art von Luſt oder Unluſt erregen. Auf dieſe Weiſe wird eine Nivellirung aller

Gefühlsinhalte künſtlich herbeigeführt, deren troſtloſe Monotonie die reiche Vielgeſtaltigkeit der lebendigen Motive und Strebungen des wirklichen Lebens vertreten ſoll. *Dieſe Philoſophie kennt nur noch eine Art von Intereſſen und Lebensmotiven, die Erlangung der Luſt und Vermeidung der Unluſt.* Die krauſe Wirklichkeit wird in ein glattes und plattes Syſtem gebracht. Sittlichkeit, Religion und alle übrigen Intereſſen des Lebens werden unter die Füße getreten, um einer einzigen, allein noch denkbaren Triebfeder des Handelns das Feld zu räumen, dem puren blanken Egoismus.

Aber ſelbſt dieſe rückſichtsloſe Energie der Verblendung kann doch ihr Ziel, die Erklärung des Inhalts aus der Form, trotz alledem nicht erreichen. Vorausgeſetzt, der Wille ſei wirklich das Urſprüngliche: wie könnte deſſen Befriedigung Luſt und deſſen Nichtbefriedigung Unluſt erwecken, wenn nicht das wollende Weſen ſelbſt ſchon ein ſolches wäre, welches *vermöge ſeiner ſpecifiſchen Natur* die Befriedigung oder Nichtbefriedigung ſeines Willens als Luſt oder Unluſt fühlte? Oder ſoll die *Form* des Wollens die Luſt der Befriedigung ſelbſt fühlen? Die Thatſachen laſſen ſich eben nicht wegphiloſophiren. Mögen ſie noch ſo oft unter die Wellen des Syſtems getaucht werden, ſie kommen immer wieder hoch und ſpotten des Syſtematikers, der ſie zu beſeitigen trachtete.

Nachdem Eduard von Hartmann das geſammte *immanente* Geiſtesleben ohne Reſt in die ſyſtematiſchen Schubfächer des Wollens und Vorſtellens geſtopft zu haben meint, verſucht er auch das *transſcendente Weſen der Dinge an ſich*, wozu er auch die Seele, d. h. das den immanenten Lebenserſcheinungen zu Grunde liegende Ding an ſich rechnet, auf dieſelben Principien zu reduciren. Dieſes wird zunächſt mittelſt

eines eigenthümlichen erkenntnißtheoretiſchen Salto mortale in Scene geſetzt[1]).

Das immanente Wollen und Vorſtellen iſt noch nicht „das wahre Sein". Das eigentliche Erkenntnißproblem iſt vielmehr „die Art und Weiſe zu zeigen, wie das bewußte Denken zur Annahme eines dem Bewußtſein transſcendenten Seins kommen könne und kommen müſſe, und die fundamentale Beſchaffenheit der ſo erſchloſſenen Welt der Dinge an ſich feſtzuſtellen"[2]). Den Beweis dafür, daß überhaupt ein transſcendentes Ding an ſich exiſtire, findet er nur in dem Afficirtwerden der Sinnlichkeit durch daſſelbe (S. 55 folg.). „Die transſcendente Cauſalität iſt daher die einzige Brücke zwiſchen dem Transſcendenten und Immanenten, weil ſie die einzige reale Beziehung zwiſchen beiden iſt, der einzige Fall, wo das Transſcendente, wenn auch nicht mit ſeinem Sein (denn das iſt unmöglich) ſo doch mit dem Endpunkte ſeines Functionirens in den Bewußtſeinsinhalt gleichſam hineinragt und das Gebiet des Immanenten berührt" (S. 108). Soll nun, das iſt das entſcheidende Argument, das transſcendente Ding an ſich überhaupt denkbar ſein, ſo muß es ſelbſt Gedanke ſein, da der Inhalt der Vorſtellungen nur ſelbſt wieder Ideales, nicht aber Reales ſein kann. Es muß Gedanke ſein, doch nicht mein Gedanke, nicht immanent, es muß ein Ideales ſein, und doch nicht ein Ideales in meinem actuellen (gegenwärtigen) Bewußtſein; es muß inhaltlich identiſch ſein mit meinem Gedanken und doch nicht er ſelbſt ſein" (S. 105), das heißt, es muß „unbewußte Vorſtellung oder Idee" ſein (S. 106 folg.). Die Vorſtellung iſt aber an ſich nichts Wirkliches, ſondern

---

[1]) Kritiſche Grundlegung des transſcendentalen Realismus von Eduard v. Hartmann. Berlin. Carl Dunker 1875.

[2]) Siehe daſ. p. III. XIII. 123. 134. 139. cf. H. v. Kirchmann: Erkenntnißtheoretiſcher Realismus. Berlin. C. Dunker. 1875. S. 23—30.

kann, wie wir ſpäter ſehen werden, nur durch den Willen realiſirt werden. Es muß daher auch *einen unbewußten Willen* geben, welcher die unbewußte Vorſtellung des Ding an ſich realiſirt.

Auf dieſe Weiſe glaubt Eduard von Hartmann bewieſen zu haben, *daß das Weſen des transſcendenten Dinges an ſich, alſo auch das der eigenen Seele, unbewußte Vorſtellung und unbewußter Wille ſein müſſe.*

Zu dem ſelben Reſultate ſucht er im erſten Bande der „Philoſophie des Unbewußten“ [1]) auf einem „inductiven“ Wege zu gelangen, indem er in gewiſſen Erſcheinungen des leiblichen und geiſtigen Lebens das Vorhandenſein „unbewußten Willens“ und „unbewußter Vorſtellung“ nachzuweiſen ſich bemüht. Es würde zu weitläuftig ſein, wollte ich hier auf alle Einzelnheiten dieſer vielbewunderten Darſtellung eingehen. Einzelne Beiſpiele werden genügen, um die Art des Verfahrens zu veranſchaulichen, deſſen ſich der Philoſoph des Unbewußten dabei bedient.

Um den „unbewußten Willen“ in den Ganglienfunctionen, insbeſondere in der Bewegung des Magens und des Darms nachzuweiſen, genügt ihm der folgende Paſſus (Bd. I S. 56): „Am Darm beginnt die Bewegung am unteren Ende der Speiſeröhre und ſchreitet wurmförmig von oben nach unten fort, aber eine Welle iſt noch nicht abgelaufen, ſo beginnt ſchon die nächſte. Haben dieſe Darmbewegungen nicht die täuſchendſte Aehnlichkeit mit dem Kriechen eines Wurms, bloß mit dem Unterſchiede, daß der Wurm ſich dadurch auf der Unterlage fortſchiebt, während hier der Wurm befeſtigt iſt, und die (innere) Unterlage, die Speiſemaſſen und die Fäces, fortgeſchoben werden, — ſollte das eine Wille heißen dürfen und das andere nicht“?

[1]) Berlin. C. Dunker. 1878. 8. Aufl.

Mindeſtens ebenſo characteriſtiſch iſt der Nachweis der „unbewußten Vorſtellung“ bei Ausführung der willkürlichen Bewegung (Cap. A II S. 62); „Ich will meinen kleinen Finger heben und die Hebung deſſelben findet ſtatt. Bewegt etwa mein Wille den Finger direct? Nein, denn wenn der Armnerv durchſchnitten iſt, ſo kann der Wille ihn nicht bewegen. Die Erfahrung lehrt, daß es für jede Bewegung nur eine einzige Stelle giebt, nämlich die centrale Endigung der betreffenden Nervenfaſern, welche im Stande iſt, den Willensimpuls für dieſe beſtimmte Bewegung dieſes beſtimmten Gliedes zu empfangen und zur Ausführung zu bringen. -- — Den Bewegungsimpuls ſelbſt können wir uns, abgeſehen von der Stärke, für verſchiedene zu erregende Nerven nicht füglich verſchieden denken, denn da die Erregung in allen motoriſchen Nerven als gleichartig anzuſehen iſt, ſo iſt es auch die Erregung am Centrum, von welcher der Strom ausgeht; mithin ſind die Bewegungen nur dadurch verſchieden, daß die centralen Endigungen verſchiedener motoriſcher Faſern von dem Willensimpuls getroffen werden und dadurch verſchiedene Muskelpartieen zur Contraction genöthigt werden. Wir können uns alſo die centrale Endigungsſtelle der motoriſchen Nervenfaſern gleichſam als eine Claviatur im Gehirn denken; der Anſchlag iſt, abgeſehen von der Stärke, immer derſelbe, nur die angeſchlagenen Taſten ſind verſchieden. Wenn ich alſo eine ganz beſtimmte Bewegung, z. B. die Hebung des kleinen Fingers beabſichtige, ſo kommt es darauf an, daß ich diejenigen Muskeln zur Contraction nöthige, welche in ihrer combinirten Wirkſamkeit dieſe Bewegung hervorbringen, und daß ich zu dem Zweck denjenigen Accord auf der Claviatur des Gehirns mit dem Willen anſchlage, deſſen einzelne Taſten die betreffenden Muskeln in Bewegung ſetzen.“ Wie kann das geſchehen? „Unmittelbar kann offenbar die bloß geiſtige Vorſtellung vom Heben des kleinen Fingers auf die centralen

Nervenendigungen nicht wirken, da beide mit einander garnichts zu thun haben; der bloße Wille als Bewegungsimpuls aber wäre abſolut blind und müßte daher das Treffen der richtigen Taſten dem reinen Zufall überlaſſen.“ Worin beſteht nun die cauſale Vermittelung zwiſchen den beiden Gliedern des Proceſſes, dem Willen, den kleinen Finger zu heben und dem Treffen der richtigen Taſten? Nachdem alle Eventualitäten erörtert ſind, drängt ſich die Löſung des Problems von ſelbſt auf.“ „Aus der Unmöglichkeit einer mechaniſchen materiellen Löſung folgt, daß die Zwiſchenglieder geiſtiger Natur ſein müſſen; aus dem entſchiedenen Nichtvorhandenſein genügender bewußter Zwiſchenglieder folgt, daß dieſelben unbewußt ſein müſſen (!). Aus der Nothwendigkeit eines Willensimpulſes auf den Punkt P (der Nervenendigungsſtelle) folgt, daß der bewußte Wille, den Finger zu heben, einen unbewußten Willen, den Punkt P zu erregen (!) erzeugt, um durch das Mittel der Erregung von P den Zweck des Fingerhebens zu erreichen; und der Inhalt dieſes Willens, P zu erregen, ſetzt wiederum die unbewußte Vorſtellung des Punktes P voraus (!) (vergl. Cap. A IV). Die Vorſtellung des Punktes P kann aber nur in der Vorſtellung ſeiner Lage zu den übrigen Punkten des Gehirns beſtehen, und hiermit iſt das Problem gelöſt: „jede willkürliche Bewegung ſetzt die unbewußte Vorſtellung der Lage der entſprechenden motoriſchen Nervenendigung im Gehirn voraus“ (S. 66).

Ich darf wohl die Kritik dieſer geiſtreichen Erörterung meinen Leſern überlaſſen. Sie erinnert mich lebhaft an das Verfahren einer intelligenten Gründergeſellſchaft, welche, um das Vorhandenſein von Kupfer in einem gewiſſen Erze nachzuweiſen, mittelſt geſchickter Handbewegung einige alte Keſſel in den Hochofen werfen ließ. Nur das Moment der Geſchicklichkeit wird man allerdings bei der Hineinſchiebung des unbewußten Willens und der unbewußten Vorſtellung in dem Pro-

ceß der Fingerhebung vermiſſen. Sonſt paßt die Analogie vollſtändig, denn der Nachweis des unbewußten Willens und der unbewußten Vorſtellung war doch der einzige Zweck der Erörterung. Der Proceß des Fingerhebens ſelbſt bleibt dabei gänzlich unerklärt, denn noch ſehen wir nicht ein, wie der unbewußte Wille es nun anfange, die unbewußt vorgeſtellten Nervenendigungsſtellen wirklich zu erregen.

Außerdem werden uns unbewußter Wille und unbewußte Vorſtellung nachgewieſen: im Inſtinct (Cap. A III. B I), in den Reflexwirkungen (Cap. A V), in der Naturheilkraft (Cap. A VI), im organiſchen Bilden (Cap. A VIII), in der geſchlechtlichen Liebe (Cap. B II), im Gefühl (Cap. B III), in Character und Sittlichkeit (Cap. B IV), im äſthetiſchen Urtheil und der künſtleriſchen Production (Cap. B V), in der Entſtehung der Sprache (Cap. B VI), im Denken (Cap. B VII), in der Entſtehung der ſinnlichen Wahrnehmung (Cap. B VIII), in der Myſtik (Cap. B IX) und ſogar in der Geſchichte (Cap. B X).

Es wird ferner dargelegt, wie der „unbewußte Wille“ und die „unbewußte Vorſtellung“ ſtets „in einem identiſchen Subjecte“ vereinigt ſeien, welches anfänglich einfach als „das Unbewußte“ bezeichnet, ſpäter aber als die „all-eine Subſtanz der Welt“ hingeſtellt wird, „welche alles Seiende iſt“ (Cap. C VII).

Das ergiebigſte Feld der Betrachtung liefern dem Philoſophen des Unbewußten die Erſcheinungen des Hellſehens und des Inſtincts. Das Hellſehen (Bd. I, 85. 164. 314) iſt „ein unmittelbares Wiſſen, welches durch Eingebung aus dem Unbewußten entſtehen“ ſoll. Der Inſtinct iſt „das bewußte Wollen des Mittels zu einem unbewußt gewollten Zweck“ (S. 76). Das Unbewußte ſoll ſich des Inſtinctes in ſehr ausgedehnten Maße bedienen, um ſeine Zwecke durch den Willen der Einzelindividuen durchzuſetzen. Nicht nur bei den Thieren

ſoll das geſchehen, ſondern auch im menſchlichen Geiſtesleben. Für das letztere iſt das Unbewußte das allgemeine Aushülfsreſervoir zur Erklärung aller derjenigen Neigungen und Intereſſen, welche ſich nicht ganz ohne Reſt in abſtractes Wollen und Vorſtellen auflöſen laſſen. So erfahren wir von einem Inſtincte der Scham, des Ekels, der Reinlichkeit, der Putzſucht, des Mitgefühls, der Mutterliebe, ja ſelbſt des Triebes, einen Hausſtand zu gründen. „Man frage ſich", ſo heißt es S. 186 z. B., „ob die Mutterliebe beim Menſchen etwas Anderes als bei den Thieren ſein ſoll; ob etwas Anderes als ein Inſtinct es zu Stande bringen kann, daß die verſtändigſten und geſetzteſten Frauen, die ſich bereits an den höchſten Schätzen der menſchlichen Geiſtescultur erfreut haben, auf einmal Monate lang ſich all' der aufopfernden Pflege, den Quengeleien und Schmutzereien, den Tändeleien und Kindereien mit wahrer Herzensfreude unterziehen können, ohne irgend eine Erwiederung von Seiten des Kindes, das die erſten Monate doch nichts weiter als eine ſabbernde und Windeln beſchmutzende Fleiſchpuppe iſt, die allenfalls reflectoriſch die Augen nach dem Hellen dreht und inſtinctiv die Arme nach der Mutter ausſtreckt; man ſehe nur, wie ſolche verſtändige Frau in ihr Kind, das von allen anderen mit Mühe zu unterſcheiden iſt, rein vernarrt iſt, und wie ſie, die früher am Sophokles und Shakeſpeare geiſtreiche Ausſtellungen zu machen hatte, nunmehr vor Freude außer ſich darüber werden will, daß der Kleine ſchon A quarrt. — Wenn das nicht Inſtinct iſt, dann weiß ich nicht, was man Inſtinct nennen ſoll"!

Dies nur eine Probe, wie wenig unſer Philoſoph die wahren Motive des menſchlichen Herzens zu würdigen verſteht. Daß hier natürliche und ſittliche Motive in ſchönſter Harmonie zuſammenwirken, in einem unverdorbenen Frauenherzen noch reinere und höhere Freuden zu erwecken, als ſelbſt die Lectüre

des Shakeſpeare und Sophokles es vermögen, und daß die ſo anſchaulich geſchilderten unbedeutenden Nebenſachen des Windelnbeſchmutzens u. dgl. gegen ſo tiefgreifende Gemüthsbewegungen gar nicht in Frage kommen können, davon ſcheint der bedauernswerthe geiſtreiche Mann keine Ahnung zu haben. Iſt es ein Grund, die Mutterliebe *darum* als einen thieriſchen Inſtinct zu bezeichnen, weil ihre Motive ſo natürlich und einfach ſind, daß ſelbſt die Thiere ſie begreifen?

Ein eigenes Capitel iſt *der geſchlechtlichen Liebe* gewidmet. Die Liebe ſoll darin beſtehen, daß das Unbewußte, welches lediglich den Zweck der Veredelung der Gattung verfolgt, dem Liebenden vorſpiegele, der Beiſchlaf mit derjenigen beſtimmten Perſon, mit welcher er vermöge gegenſeitiger körperlicher und geiſtiger Eigenſchaften die beſten Kinder zeugen könne, gewähre ihm einen ganz überſchwenglichen Genuß, und daß es deßhalb die Auswahl des Liebenden grade auf dieſe beſtimmte Perſon lenke. Dieſe Erklärung erſcheint jedoch grade ſo bei den Haaren herbeigezogen und grundverkehrt wie der Verſuch, die Mutterliebe rein zum Inſtincte zu machen. Wer auch nur eine Ahnung von dem wahren Weſen der Liebe hat, mag er ſie ſelbſt in ſich erfahren oder aus den Schöpfungen competenter Dichter kennen gelernt haben, wird eine ſolche Auslegung mit Entrüſtung abweiſen. Es dürften doch nur ganz gemeine und ſchamloſe Naturen ſein, die kein anderes Liebesgefühl kennen, als die Vorſtellung überſchwenglichen Genuſſes des Beiſchlafs mit der geliebten Perſon. Und überdies: Iſt es denn wahr, daß die Liebe ſtets nur *ſolche* Individuen zuſammenführt, welche die beſten Kinder mit einander zu zeugen vermögen? Dann müßten wir ja bald ein ganz auserleſenes Geſchlecht werden. Wie ganz und gar nicht ſtimmt das mit der Erfahrung; wie viele aus reiner Liebe geſchloſſene Ehen bleiben ganz kinderlos, aus wie vielen gehen Taugenichtſe hervor! Die Grund-

loſigkeit und der Cynismus dieſer ganzen Auffaſſung liegen klar auf der Hand.

Ebenſo offenbar verkennt Eduard von Hartmann das wahre Weſen der menſchlichen Natur, wenn er den Grund der „Sittlichkeit", der „äſthetiſchen Luſt", der „künſtleriſchen Production" u. ſ. w. „in die tiefſte Nacht des Unbewußten verlegen zu müſſen glaubt, während grade in dieſen Erſcheinungen das wahre Weſen des Geiſtes ſeinen tiefſten und bedeutſamſten Ausdruck findet. Ich werde dieſen ſehr wichtigen und characteriſtiſchen Mangel ſpäter noch näher zu beleuchten Gelegenheit finden.

Fragen wir zunächſt: Worin beſteht denn das Weſen jenes Unbewußten ſelbſt? Welches ſind die Zwecke, deren Realiſirung durch jene den endlichen Geſchöpfen eingeflößten Inſtincte bewirkt werden ſoll? Wie kommt überhaupt das Unbewußte dazu, etwas zu wollen und vorzuſtellen? Worin beſteht das inhaltliche Moment ſeines Lebens, wenn es weiter nichts kann als Wollen und Vorſtellen? Was ſtellt es vor, und was will es?

Bei dem Verſuche der Beantwortung dieſer Cardinalfragen enthüllt ſich die Verkehrtheit und Unzulänglichkeit des Hartmann'ſchen Princips in ihrem ganzen Umfange. Was nur Form des Geſchehens ſein kann, kann unmöglich das Weſen der Weltſubſtanz ausmachen. Das Vorſtellen und Wollen iſt undenkbar ohne etwas, was gewollt und vorgeſtellt wird. Gewollt und vorgeſtellt kann nur etwas werden, was das Intereſſe des Wollenden und Vorſtellenden irgendwie zu erregen vermag, ein Inhalt, der ihm nicht völlig gleichgültig iſt, denn ſonſt würde es ihn weder wollen noch vorſtellen. Ein ſolcher Inhalt iſt im ganzen Bereiche des bloß wollenden und vorſtellenden Unbewußten nirgends zu entdecken. Da es im Unbewußten ſonſt nichts zu wollen und vorzuſtellen

giebt, ſo bleibt nichts übrig, als daß beide abſtracte Functionen es gegenſeitig mit einander verſuchen. In der That wird die Vorſtellung als alleiniger denkbarer Inhalt des Willens hingeſtellt, während allerdings umgekehrt das Wollen nicht vorgeſtellt werden kann, da es nichts „Ideales", ſondern ein realer Proceß iſt, und nur Ideales vorgeſtellt werden kann. Inhalt des Vorſtellens können daher immer nur wieder Vorſtellungen ſein.

Wie kommt nun aber das Unbewußte dazu, überhaupt vorzuſtellen und das Vorgeſtellte zu wollen? Wie kommt der Weltproceß in Gang?

Weder im Vorſtellen noch im Wollen kann ein Grund entdeckt werden, der dieſe beiden einzigen Attribute der unbewußten Weltſubſtanz in eine ſolche gegenſeitige Spannung verſetzen könnte, daß daraus ein Conflict, eine Ausgleichung oder dergleichen, mit einem Worte, der Anfang eines Weltproceſſes, entſtehen könnte. Dieſe Schwierigkeit müßte einen gewiſſenhaften und conſequenten Welterklärer zur Verzweiflung bringen. Unſer Philoſoph läßt ſich nicht durch ſie beirren. Ein weit verbreitetes Vorurtheil hat uns daran gewöhnt, die Umwege, welche unſer Denken braucht, um die Verhältniſſe des Wirklichen zu begreifen, für Bewegungen dieſes Wirklichen ſelbſt zu nehmen. Es iſt das ein feſteingewurzelter Zug jenes naiven Realismus, der alle ſubjectiven Wahrnehmungen und deren Verknüpfungen ohne Bedenken in ihrer ſubjectiven Geſtalt und Färbung als wirkliche Dinge und wirkliches Geſchehen in eine vorausgeſetzte Außenwelt hineinprojicirt. So denken wir allem Wirklichen die Möglichkeit dieſes Wirklichen voraus, dem actus die potentia, und laſſen uns durch ſolches Vorurtheil verleiten, jene bloß von uns dem Wirklichen vorangedachte Möglichkeit für einen realen Zuſtand des Wirklichen ſelbſt zu nehmen, die potentia dem actus als wirklich nothwen-

dig vorangehend zu denken. Dieſes Vorurtheil benutzt Eduard von Hartmann, der eifrige Gegner des naiven Realismus, um in das gegenſeitige Verhältniß der Attribute des Unbewußten wenigſtens den Schein einer Gliederung und Spannung hinein zu conſtruiren, aus welchem dann der Anfang des Geſchehens und des Weltproceſſes zu erklären verſucht wird. Unſere durch die Uebung des Lebens bereits entwickelten und mit mannigfachem Inhalt erfüllten Gedanken über das Wollen und Vorſtellen müſſen aushelfen, in dieſe an ſich ganz leeren und inhaltloſen Attribute des Unbewußten einen Scheininhalt hineinzudichten, der den Grund des Weltproceſſes enthalten ſoll.

Allem Wollen und Vorſtellen läßt ſich ja das Vermögen des Wollens und Vorſtellens vorandenken. Wir denken uns, daß ein Weſen, welches wollen und vorſtellen kann, vorher auch das Vermögen des Wollens und Vorſtellens in ſich getragen haben, daß es vorher ein wollen und vorſtellen Könnendes geweſen ſein müſſe. Wir denken daher auch in unſeren Gedanken, daß das Unbewußte, bevor es etwa gewollt und vorgeſtellt habe, ein vorſtellen und wollen Könnendes geweſen ſein müſſe. Aus dieſen unſeren Gedanken über das Unbewußte folgert Eduard von Hartmann mit einer bewundernswerthen Naivetät, daß das Unbewußte nun auch wirklich, bevor es gewollt und vorgeſtellt habe, ein bloß wollen und vorſtellen Könnendes geweſen ſei. Dieſe Folgerung iſt aber zweifellos falſch, denn ſie verwechſelt einen Umweg, den unſer Denken beſchreitet, um ſich die Wirklichkeit des Vorſtellens und Wollens im Unbewußten zu erklären, mit einem wirklichen Entſtehungsproceß des Vorſtellens und Wollens im Unbewußten ſelbſt: ſie berückſichtigt nicht die ſtillſchweigenden Reſervationen, die Wenn und Aber, welche unſeren obigen Nachgedanken über das Wollen und Vorſtellen im Unbewußten

anhaften. Wenn das Weſen des Unbewußten, wie die Definition beſagt, wirklich nur im Wollen und Vorſtellen beſtehen ſoll, ſo iſt es einfach nicht geweſen, bevor es gewollt und vorgeſtellt hat. Sehen wir aber auch ganz von der Verkehrtheit der Definition ab und denken uns einmal in der That alles Wirkliche im Vorſtellen und Wollen eines einzigen Weſens concentrirt, ſo iſt es undenkbar, daß dieſes Weſen einmal nicht gewollt und nicht vorgeſtellt habe, weil es dann überhaupt keine Wirklichkeit und kein Geſchehen gegeben hätte; es iſt ebenſo undenkbar wie ein Anfang der Wirklichkeit und des Geſchehens überhaupt, denn es iſt undenkbar, daß aus einem Zuſtande völliger Ruhe jemals ein Anfang der Bewegung entſtehen könne. „Nachdem die Welt iſt[1]), und wir in ihr, nachdem ſie ſo iſt, wie ſie iſt, und in uns deßhalb ein Denken lebt, welches verſchiedene Fälle eines Allgemeinen zu unterſcheiden vermag: nachdem dies alles ſo iſt, können in uns die Bilder und Begriffe von Möglichkeiten entſtehen, die in Wirklichkeit nicht ſind, und nun bilden wir uns ein, vor aller Wirklichkeit ſeien doch wir mit dieſem Denken da und hätten die Aufgabe, zu entſcheiden, welche Wirklichkeit aus dieſen leeren Möglichkeiten entſtehen ſoll, die doch ſämmtlich denkbar nur ſind, weil eine Wirklichkeit iſt, aus der auch das Denken ſtammt. Nachdem in dieſem Denken Bejahung und Verneinung eines und desſelben Inhalts möglich ſind, können wir alle die verkehrten Fragen ſtellen, die wir ſo oft ſchon abgewehrt haben: warum iſt überhaupt eine Welt und nicht lieber gar keine, was auch denkmöglich iſt? warum, wenn eine Welt iſt, iſt ihr Inhalt eben M und nicht lieber ein anderer aus dem weitläuftigen Gebiete des Non M? und wenn das wirkliche M iſt, warum iſt

[1]) So ſagt Lotze (Metaphyſik. Leipzig. Hirzel 1879. S. 163), der ſich um die Aufklärung dieſer Frage ſehr verdient gemacht hat.

es nicht in Ruhe, ſondern in Bewegung? wenn endlich in Bewegung, warum in der Richtung X und nicht in einer auch denkmöglichen Z? Auf alle dieſe Fragen iſt nur die eine Antwort zu wiederholen: Die Metaphyſik hat nicht die Wirklichkeit zu machen, ſondern ſie nur anzuerkennen; die innere Ordnung des Gegebenen zu erforſchen, nicht das Gegebene abzuleiten von dem, was eben nicht gegeben iſt. Sie hat ſich, um dieſe Aufgabe zu erfüllen, vor dem Mißverſtändniſſe zu hüten, die Abſtractionen, durch welche ſie für ihren Gebrauch einzelne Beſtimmungen des Wirklichen fixirt, als conſtructive und ſelbſtändige Elemente anzuſehen, die ſie aus eigenen Mitteln wieder zum Aufbau des Wirklichen benutzen könnte."

Aus ſolchem Mißverſtändniſſe allein iſt die entgegenſtehende Anſicht Eduard von Hartmann's (Philoſophie des Unbew. Bd. II S. 429) und deſſen Verſuch entſtanden, die Entſtehung des Weltproceſſes aus Wollen und Vorſtellen zu deduciren.

Um die weiteren Phaſen dieſes Verſuchs begreiflich zu machen, müſſen wir uns nun den Zuſtand des Unbewußten vor Entſtehung des Weltproceſſes nach der Hartmann'ſchen Auffaſſung zu vergegenwärtigen ſuchen. Wille und Vorſtellung ſollen in dieſem vorweltlichen Zuſtande zwar ſchon im Unbewußten enthalten ſein, aber nicht als etwas „Seiendes", ſondern als etwas „Vorſeiendes" oder „Ueberſeiendes". Der vorſeiende Wille iſt nur das Vermögen des Wollens, der ſogenannte „reine Wille", der ſich zum Wollen verhalten ſoll „wie die Potenz zum Actus". (Ph. des Unb. Bd. II. S. 431). Die vorſeiende Vorſtellung verhält ſich jedoch zu der wirklichen Vorſtellung nicht wie die Potenz zum Actus, denn ſie kann nicht von ſelbſt aus dem Nichtſein in's Sein übergehen (S. 431, 446). „Andererſeits kann aber die noch nicht in's Sein geſetzte Idee auch nicht ſchlechthin nicht ſein (οὐκ εἶναι), ſonſt könnte auch

der Wille nichts aus ihr machen: ſie kann nur ein noch nicht im eminenten Sinn Seiendes (μὴ ὄν) ſein. Wenn ſie nun weder wirkliches Sein, noch Potenz des Seins, noch auch ſchlechthin Nichts ſein ſoll, was bleibt dann übrig? Es fehlt der Sprache zur Bezeichnung dieſes Begriffs jedes geeignete Wort; am eheſten könnte man dieſen Zuſtand noch als latentes Sein bezeichnen, welches auch dann, wenn es durch den Willen offenbar gemacht wird, doch niemals zu einem Sein für ſich, ſondern immer nur zum Sein als idealer Inhalt eines actu Seienden wird" (S. 447). Wie der Wille vor ſeiner Erhebung als reine Potenz oder reines Vermögen bezeichnet wird, ſo wird die Idee vor ihrer Ueberführung in's Sein als das Reich der reinen Möglichkeit bezeichnet.

Wie kommt nun das Unbewußte dazu, ſich aus dieſem Zuſtande des reinen Vermögens und der reinen Möglichkeit zum Sein zu erheben?

Hier reißt der Faden der Erklärung ab. Eduard von Hartmann hat dieſe Frage in der Hauptſache ganz unbeantwortet gelaſſen, indem er merkwürdigerweiſe „den Uebergang der reinen Potenz in den Actus des Wollens" als etwas ganz Selbſtverſtändliches behandelt und ſeine weitere Auseinanderſetzung mit der ausführlichen Beſchreibung „eines zwiſchen reiner Potenz und wahrem Actus gleichſam in der Mitte ſtehenden Zuſtandes" beginnt, ohne anzugeben, wie der Wille es anfange, aus der reinen Potentialität in dieſen Zuſtand einzutreten. Es iſt dies „der Moment der Initiative, das leere Wollen, d. i. der Zuſtand, in welchem der Wille zwar bereits aus der latenten Ruhe der reinen Potentialität herausgetreten iſt, alſo dieſer gegenüber ſich ſchon actuell zu verhalten ſcheint, aber doch noch nicht zur realen Exiſtenz, zur geſättigten Actualität gelangt iſt, alſo von dieſer aus betrachtet noch zur Potentialität gehört". (432).

„Das leere Wollen iſt noch nicht, denn es liegt noch vor jener Actualität und Realität, welche wir allein unter dem Prädicat Sein zu befaſſen gewohnt ſind: es weſet aber auch nicht mehr bloß, wie der Wille an ſich, als reine Potenz, denn es iſt ja ſchon Folge von dieſer, und verhält ſich mithin zu ihr als Actus; wenn wir das richtige Prädicat anwenden wollen, ſo können wir nur ſagen; das leere Wollen wird, — das Werden in jenem eminenten Sinne gebraucht, wo es nicht Uebergang aus einer Form in eine andere, ſondern aus dem abſoluten Nichtſein (reinem Weſen) in's Sein bedeutet. Das leere Wollen iſt ein Ringen nach dem Sein, welches das Sein erſt erreichen kann, wenn eine gewiſſe äußere Bedingung erfüllt iſt. Wenn der Wille an ſich der wollen könnende (folglich auch nicht-wollen könnende oder velle et nolle potens) Wille iſt, ſo iſt das leere Wollen der Wille, der ſich zum Wollen entſchieden hat (alſo nicht mehr nicht-wollen kann), der wollen zwar wollende, nun aber für ſich allein das Wollen noch nicht zu Stande bringen könnende (velle volens, sed velle non potens) Wille, bis die Vorſtellung hinzu kommt, welche er wollen kann."

„Das leere Wollen iſt alſo inſofern actuell, als es nach ſeiner Verwirklichung ringt, aber inſofern iſt es nicht actuell, als es durch ſich ſelbſt ohne Hinzutreten eines äußeren Umſtandes dieſe Verwirklichung nicht erringeu kann. Als leere Form kann es erſt wirklich exiſtentiell werden, wenn es ſeine Erfüllung erlangt hat; dieſe Erfüllung kann es aber an ſich ſelbſt nicht finden, weil es eben nur Form und nichts weiter iſt. Während alſo das Streben des beſtimmten Wollens die Verwirklichung ſeines Inhaltes (ſein Geltendmachen gegen entgegengeſetzte Beſtrebungen) zum Ziele hat, hat das Streben des leeren Wollens kein anderes Ziel als das, ſich ſelbſt, ſich als Form zu verwirklichen, ſeiner ſelbſt habhaft zu werden

zum Sein, oder was daſſelbe iſt, zum Wollen d. h. zu ſich ſelbſt zu kommen."

„Ein anderes Streben, als dieſes, aus der Leerheit der reinen, noch nicht ſeienden Form herauszukommen, läßt ſich auch in dem abſolut vorſtellungsloſen und blinden Willen gar nicht denken. Man könnte ſagen, ſein Inhalt oder Ziel ſei die Negation ſeiner Inhaltloſigkeit, wenn dies nicht in ſich widerſprechend und zugleich ſachlich unrichtig wäre, inſofern damit ein begrifflicher, d. h. idealer Inhalt angezeigt wäre, ſo daß das leere Wollen dann doch wieder ſchon einen idealen Inhalt hätte und durch dieſen allein ſchon exiſtenzfähig wäre. Vielmehr iſt das Verhältniß ein poſitives: die Potenz enthält das formale Moment des Actus in ſich als an ſich ſeiendes, noch nicht als geſetztes, und die Initiative ſtrebt danach, es als das, was es an ſich iſt, d. h. als reine Form des Actus auch zu ſetzen, was aber niemals gelingen könnte, ſo lange das andere ebenſo unentbehrliche, nämlich inhaltliche Moment des Actus fehlt. So bleibt es, inſoweit nicht letzteres zum leeren Wollen hinzukommt, bei einem unaufhörlichen Anlaufnehmen, ohne je zum Sprunge zu kommen, es bleibt bei einem Werden, aus dem nichts wird, bei dem nichts herauskommt. Das Wollen ſchmachtet nach Erfüllung, und doch kann die Form des Wollens nicht eher erfüllt werden, bis ſie einen Inhalt erfaßt hat; ſobald und inſoweit ſie dies gethan hat, iſt das Wollen wieder nicht mehr leeres Wollen, nicht mehr wollen-Wollen, ſondern beſtimmtes Wollen, etwas-Wollen. Der Zuſtand des leeren Wollens iſt alſo ein ewiges Schmachten nach einer Erfüllung, welche ihm nur durch die Vorſtellung gegeben werden kann, d. h. es iſt abſolute Unſeligkeit, Qual ohne Luſt, ſelbſt ohne Pauſe" (433—434).

Ich habe dieſe Stelle vollſtändig wiedergegeben, weil ſie den Schwerpunkt des ganzen Syſtems betrifft, den Verſuch, aus

dem formalen Principe des Wollens ein den Grund und erſten Anſtoß zu dem Weltproceſſe lieferndes inhaltliches Moment zu deduciren, nämlich: die Qual des unbefriedigten leeren Wollens. Dieſer Verſuch iſt, wie ich ſchon hervorhob, völlig mißglückt, denn es iſt mit keinem Worte angedeutet, wie der reine Wille ſich zum leeren Wollen erheben könne. Die ganze Stelle beſchränkt ſich darauf, den wie einen deus ex machina heraufbeſchworenen Zuſtand des leeren Wollens zu beſchreiben.

Die abſolute Unſeligkeit des leeren Wollens ſoll nun den erſten Anſtoß zum Weltproceß geben, der angeblich darin beſteht, daß der Wille die Vorſtellung aus dem Zuſtande ihres latenten Seins zur Wirklichkeit erhebt. Um einen Begriff von dem Hergange dieſes Prozeſſes zu bekommen, müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit noch einmal auf das gegenſeitige Verhältniß der beiden Attribute des Unbewußten richten.

Der Wille entſcheidet allein über das daß der Welt, die Vorſtellung enthält das was der Welt. Dieſes was der Welt denkt Hartmann ſich analog dem Platoniſchen Ideenreiche bereits vor Beginn des Weltproceſſes als etwas „rein Seiendes“ im Unbewußten vorhanden. Aber zwiſchen dem Hartmannſchen und dem Platoniſchen Ideenreiche waltet doch ein höchſt bemerkenswerther Unterſchied ob. Das Letztere iſt von der Idee des Guten beherrſcht und in allen ſeinen Beſtandtheilen durch die Erinnerung an die concreten Inhalte der wirklichen Dinge und des wirklichen Geſchehens inhaltlich beſtimmt, während das Hartmannſche Ideenreich jeder inhaltlichen Beſtimmung baar iſt. Das letztere ſoll „durch reine Selbſtbeſtimmung der Idee“ entſtehen. Unter Idee wird hier aber nur die abſtracte Function des Vorſtellens verſtanden, welcher dadurch gar keine inhaltliche Beſtimmung zuwächſt, daß ſie als Function des Unbewußten gedacht wird. Denn die Natur

des Unbewußten ſoll ja nur im Vorſtellen und Wollen beſtehen und das Wollen hat mit der Selbſtbeſtimmung der Idee nichts zu thun, da dieſe ſich vollziehen ſoll, bevor das Wollen will und ganz unabhängig von der Function des Wollens. „Der Mutterſchooß der Entfaltung der Ideenwelt, der Grund der Präformation der Selbſtbeſtimmung der Idee zu dieſem und keinem anderen Inhalt, kann nur", ſo erkennt Hartmann ſelbſt an, „ein formales (nicht materiales) Princip ſein, es muß daſſelbe immanente Formalprincip der Idee ſein, das ſich bei ihrer Selbſtbeſtimmung der idealen Mittel zu dem idealen Zweck bethätigt, d. h. das logiſche Formalprincip" (441).

Man höre und ſtaune: Der ganze inhaltliche Reichthum des was der Welt, der in der concreten Fülle des Wirklichen unverändert wieder erſcheint — denn durch die ſpätere Realiſirung wird der Inhalt der Vorſtellung nicht verändert — ſoll durch nichts weiter beſtimmt ſein, als durch das logiſche Formalprincip! Nota bene, durch das logiſche Formalprincip in ſeiner dürftigſten Formulirung, durch den Satz der Identität und des Widerſpruchs!

Es iſt intereſſant und characteriſtiſch, zu verfolgen, wie aus dieſem logiſchen Formalprincipe der Weltzweck abgeleitet wird. Doch man wird mir nicht glauben, wenn ich nicht den Mann für ſich ſelbſt reden laſſe: „Das logiſche Formalprincip in Geſtalt des Satzes der Identität iſt ſchlechthin unproductiv (das A = A führt zu Nichts); es iſt der Irrthum aller logiſtiſchen Philoſophen geweſen, daß ſie das logiſche Princip für poſitiv ſchöpferiſch hielten, und ſich wohl gar einbildeten, durch daſſelbe zu einem poſitiven Inhalte der Welt, zu einem poſitiven Endzweck derſelben gelangen zu können. Alle poſitive Teleologie iſt deßhalb (!) ein todtgeborenes Kind, weil der poſitive Zweck Schöpfung des logiſchen Princips im poſitiven

Sinne ſein müßte, letzteres in poſitiver Geſtalt aber durchaus unſchöpferiſch iſt, ja von ſich aus nicht einmal zu einem Proceſſe käme, ſondern in der reinen Identität mit ſich ſelbſt beharren müßte".

„Anders die negative Geſtalt. In dieſer freilich kann das logiſche Formalprincip ſich erſt dann bethätigen, wenn ein Unlogiſches vorhanden iſt, gegen welches das Logiſche mit ſeiner Negation ſich erheben kann. Der innere Widerſteit des leeren Wollens, das wollen will und doch nicht kann, das Befriedigung erſtrebt und Unbefriedigung erlangt, iſt ein ſolches Unlogiſches. Das Wollen ſelbſt iſt die Negation des Satzes der Identität, (!) indem es das Verharren in der Identität mit ſich ſelbſt umſtößt (!), und fordert, daß A (die reine Potenz) nicht A bleibe, ſondern ſich zu B (dem Actus) verändere; es iſt alſo die Negation des poſitiv Logiſchen (!), und fordert damit das logiſche Formalprincip zur Bethätigung im negativen Sinne heraus (!). Das Logiſche negirt die Negation ſeiner ſelbſt, es ſagt: „der Widerſpruch (nämlich gegen mich, das Logiſche) ſoll nicht ſein"! und indem es das ſagt, ſetzt es ſich eben damit den Zweck (!), nämlich die Aufhebung des Unlogiſchen, des Wollens (!!) (443).

Das iſt alſo der vom Anfang bis zum Ende des Proceſſes ſich unverändert gleichbleibende Weltzweck des allweiſen Unbewußten, daß der Satz der Identität nicht verletzt werde!!!

Faſt ſcheint es, als habe die an Unzurechnungsfähigkeit grenzende Schwärmerei für das abſtract Logiſche unſerem Philoſophen den Kopf verwirrt.

Was beſagt denn der Satz der Identität? Er beſagt doch nur, daß jeder denkbare Inhalt ſei, was er ſei, bis er aufgehört hat zu ſein; er gebietet keineswegs, daß jeder Inhalt unveränderlich ſein müſſe; er gilt daher in ganz gleichem

Sinne vom Sein wie vom Werden und Geſchehen; er lehrt nur, daß Seiendes Seiendes, Veränderliches Veränderliches, Vorſtellendes Vorſtellendes und Wollendes Wollendes ſei, (vgl. Lotze, Metaphyſik S. 86). Es beruht daher lediglich auf einem gründlichen und bei einem ſo geſchulten Philoſophen ganz unentſchuldbaren Mißverſtändniſſe des Satzes der Identiät, wenn Hartmann behauptet und zu deduciren ſucht, daß das Wollen und die Thatſache der Veränderung demſelben widerſpreche.

Dieſen wenn auch noch ſo ſchweren und verhängnißvollen Irrthum wollen wir ihm jedoch verzeihen, denn er iſt ein weitverbreiteter und gewiſſermaßen nur ein Irrthum in litteris. Unverzeihlich und ganz unverantwortlich ſcheint uns jedoch die Hauptſache: der Gedanke, daß die Aufrechterhaltung des Satzes der Identität das Ziel des Weltproceſſes ſein könne, ja, daß derſelbe nur durch die Beſeitigung des Weltproceſſes ſelbſt aufrecht erhalten werden könne.

Was iſt und bedeutet denn der Satz der Identität?

Sehen wir von dem relativen Werthe ab, den derſelbe für die Ordnung des Weltproceſſes hat, ſo iſt er, an ſich ſelbſt betrachtet, etwas rein Thatſächliches ohne jeden abſoluten Eigenwerth, ſo iſt er kein Gut, deſſen Aufrechterhaltung ſich irgendwie verlohnen könnte. Wäre der Weltproceß ſelbſt nicht durch andere poſitiv werthvolle Ziele beſtimmt, welche ihn zu einem bedeutungsvollen Ereigniſſe machten, ſo wäre auch der Satz der Identität ohne Bedeutung, da deſſen Werth nur allein in ſeiner Bedeutung für den Weltproceß beſteht. Denken wir uns den Weltproceß ganz beſeitigt, ſo gäbe es auch keinen Satz der Identität mehr, denn dieſer gilt nur, ſo lange es Leute giebt, welche ihn anerkennen und Verhältniſſe des Wirklichen, welche nach ihm be-

ſtimmt ſind, oder wenigſtens ein wirkliches Abſolutes, welches ihn ſetzt.

Der Gedanke, daß die Veränderung und der geſammte Weltproceß etwas Alogiſches ſeien, weil ſie dem Satze der Identität widerſprächen, und daß der Weltzweck darin beſtehe, den Satz der Identität durch Vernichtung des (alogiſchen) Weltproceſſes aufrecht zu erhalten, beruht daher nicht nur auf einem Mißverſtändniſſe und einer Ueberſchätzung des Satzes der Identität, ſondern iſt ein Ungedanke, da mit der Vernichtung des Weltproceſſes auch der durch ſolche Vernichtung aufrecht zu erhaltende Satz der Identität ſelbſt mit beſeitigt oder wenigſtens gänzlich entwerthet ſein würde.

Dieſer Ungedanke bildet nun den Eckſtein des Hartmann'ſchen Syſtems und des darauf gegründeten Peſſimismus, denn:

1. Der Satz der Identität repräſentirt gleichſam das Allerheiligſte des Unbewußten; in ihm wird die ganze vielgeprieſene Allweisheit des Unbewußten concentrirt gedacht, in ihm iſt dieſe ganze Weisheit beſchloſſen; er beherrſcht das Hartmann'ſche Ideenreich in ähnlicher Weiſe, wie die Idee des Guten das Platoniſche; durch ihn wird der ganze inhaltliche Reichthum des was der Welt beſtimmt gedacht.

2. Aus dem Satze der Identität (und noch dazu aus einer ganz falſchen Auslegung deſſelben) wird das Grundargument des Peſſimismus geſchöpft, der Gedanke, daß alles Wollen, mithin alle Veränderung und alles Geſchehen, der geſammte Weltproceß und jeder denkbare andere Weltproceß etwas Unvernünftiges ſei, welches der Logik und damit dem Weltzwecke widerſtreite.

3. Der Satz der Identität enthält das Fundament der Hartmann'ſchen Ethik, welche nur auf Realiſirung des Logiſchen

und Vernichtung des alogiſchen Weltproceſſes gerichtet ſein kann.

Nach dieſer vorläufigen Orientirung über das Weſen und das gegenſeitige Verhältniß der beiden Attribute des Unbewußten kehren wir zu unſerer Frage zurück, *wie aus der abſoluten Unſeligkeit des leeren Wollens der Anſtoß zum Weltproceß entſtehen und worin der letztere beſtehen könne?*

Aus dem Angeführten ergiebt ſich, daß derſelbe ſich *aus zwei einander entgegengeſetzten und einander widerſtreitenden Bewegungen* zuſammenſetzen müſſe, aus einer poſitiven, aus dem alogiſchen Principe des Wollens entſpringenden Anfangsbewegung und aus einer negativen, aus dem logiſchen Formalprincipe auf eine vorläufig noch unklare Weiſe entſtehenden logiſchen Gegenſtrömung, welche auf die Vernichtung des Alogiſchen gerichtet iſt.

Wir fragen zuerſt, wie die *alogiſche Anfangsbewegung* entſtehen könne?

Gegeben iſt:

1. auf alogiſcher Seite das leere Wollen, welches nach Erfüllung, nach Ergreifung der Vorſtellung dürſtet, und

2. auf logiſcher Seite das „noch im Zuſtande der Unſchuld“ befindliche Reich der Ideen, der noch nicht verwirklichten, vorſeienden Vorſtellungen. Dieſe müſſen, bevor ſie ergriffen werden können, ſelbſt erſt aus dem logiſchen Formalprincipe entfaltet werden, denn: „nicht ſo iſt die Ewigkeit der Ideen zu verſtehen, als ob ſie ſammt und ſonders ſo, wie ſie ſpäter einmal realiſirt werden, von Anfang her in alle Ewigkeit zuſammengeſchachtelt im Idealen lägen und nur des Willens harrten, der ſie realiſirt; denn dann müßte das unendliche leere Wollen dieſen geſammten Ideenpraſt mit einem Schlage verwirklichen, was nur ein ewiges Chaos, aber keine Entwickelung gäbe.

Vielmehr müſſen die Ideen immer nur in dem Maße durch Selbſtbeſtimmung ſich aus ihrem Formalprincip heraus entfalten, wie ſie durch den Willen im Laufe der Entwickelung realiſirt werden ſollen, und dieſes Maß iſt beſtimmt durch den conſtanten Endzweck einerſeits und durch die jeweilig erreichte Entwicklungsſtufe der Welt andererſeits. Die Ewigkeit der Ideen iſt alſo nicht als ewige, wenn auch nur ideale, Exiſtenz, ſondern nur als ewige Präformation oder Möglichkeit zu verſtehen" (S. 444).

Wie kommt nun das leere Wollen dazu, die noch im embryonalen Zuſtande der Präformation befindlichen Ideen zu ergreifen? Wie kommt es dazu, grade nur diejenigen beſtimmten Vorſtellungen realiſiren zu wollen, die es zuerſt ergreift? Wie kommt andererſeits das logiſche Formalprincip dazu, grade diejenigen Vorſtellungen, welche das leere Wollen will, in dem Momente, wo ſie gewollt werden, durch Selbſtbeſtimmung aus ſich zu entfalten und fertig parat zu halten, daß der Wille ſie ergreifen kann?

Alle dieſe Fragen ſcheint Eduard von Hartmann ſich gar nicht klar gemacht zu haben, denn er läßt ſie gänzlich unbeantwortet und verſichert uns einfach, daß das leere Wollen die Vorſtellungen in beſtimmter Reihenfolge ergreife, als ob das alles ſo ganz ſelbſtverſtändlich wäre.

Der Verſuch der Beantwortung dieſer Fragen deckt aber ein ganzes Neſt von Unmöglichkeiten auf.

Wollen und Vorſtellen ſind zwar nicht getrennte Subſtanzen, ſondern Attribute des einen Unbewußten, aber das Unbewußte ſoll ja nichts davon wiſſen, daß es will und daß es vorſeiende Vorſtellungen in ſich habe, welche den Gegenſtand des Wollens bilden können; es iſt weiter nichts als ein vinculum substantiale zwiſchen der logiſchen und alogiſchen Seite ſeines eigenen Weſens. Der Grund der Specialiſirung und

Concentrirung des leeren Wollens kann daher nur in dieſem ſelbſt liegen. Der leere Wille iſt aber blind, er iſt eine in's Blaue hineinſchweifende Function und hat keine Intereſſen in ſich, die ihm die Direction auf einzelne beſtimmte Vorſtellungen geben könnten. Ebenſowenig trägt das logiſche Formalprincip einen Grund in ſich, der es antreiben könnte, beſtimmte Vorſtellungen durch Selbſtbeſtimmung auszuſondern und für den Willen parat zu halten. Es wird zwar behauptet, daß dasſelbe die Vorſtellungen in dem Maße durch Selbſtbeſtimmung aus ſich entfalte, wie ſie durch den Willen im Laufe der Entwickelung realiſirt werden ſollten und daß dieſes Maß einerſeits durch den conſtanten Endzweck, andererſeits durch die jeweilige Entwickelungsſtufe der Welt beſtimmt ſein ſolle. Das letztere Moment der Selbſtbeſtimmung fällt hier weg, da es ſich eben um den Anfang des Weltproceſſes handelt. Der Endzweck iſt ja aber wiederum weiter nichts als das logiſche Formalprincip, welches ſelbſtverſtändlich für ſich allein unfähig iſt, einzelne Vorſtellungen aus ſich zu beſtimmen und als geeignete Anfangsglieder des Weltproceſſes zu ſetzen.

Es leuchtet ein, daß weder auf der alogiſchen noch auf der logiſchen Seite, weder im leeren Wollen noch im logiſchen Formalprincip ein Grund vorhanden ſei, der das Unbewußte veranlaſſen könnte, mit der Ausſonderung und Realiſirung einzelner beſtimmter Vorſtellungen den Anfang zu machen, den Weltproceß in Gang zu bringen.

Denken wir uns aber das Unbegreifliche wirklich geſchehen, und den Weltproceß vielleicht durch ein Wunder oder einen glücklichen Zufall ſo weit vorgeſchritten, daß das leere Wollen die Richtung auf einzelne beſtimmte Vorſtellungen a, b, c... genommen und daß das logiſche Formalprincip ganz dieſelben Vorſtellungen durch Selbſtbeſtimmung aus ſich entfaltet hätte. Wie kann dann das leere Wollen dieſe Vorſtellungen er-

greifen, und was ſoll damit geſagt ſein, daß es ſie ergreife? Das „ergreifen“ iſt doch nur ein Bild. Was denkt ſich Eduard von Hartmann unter dieſem unklaren Bilde? — Die Wahrheit iſt: er kann ſich gar nichts dabei denken.

Es iſt eine ganz unzuläſſige Vorſtellung, daß die blinde Function des leeren Wollens einzelne beſtimmte, ihm ganz gleichgültige, noch nicht einmal ſeiende Vorſtellungen wolle und daß die vorher in rein ſeiendem Zuſtande befindlichen Vorſtellungen durch ſolche Direction des leeren Wollens realiſirt werden könnten. Der ganze Vorgang iſt ein nichtiges Phantaſieſpiel. Undenkbar das leere Wollen, undenkbar die rein ſeiende Vorſtellung, undenkbar endlich das Ergreifen dieſer durch jenes! Das ganze Stück kann nicht gegeben werden, weil die alogiſche Anfangsbewegung des Weltproceſſes aus den Principien des Wollens und Vorſtellens allein nicht entſtehen kann.

Setzen wir jedoch, um auch die logiſche Gegenſtrömung für ſich geſondert auf ihre Lebensfähigkeit zu prüfen, einmal das Unmögliche als geſchehen voraus und nehmen an, das leere Wollen hätte die Vorſtellung am Zipfel erfaßt, und der Weltproceß hätte nach der Hartmannſchen Auffaſſung ſeinen Anfang genommen.

Dann wird das bis dahin in ungeſtörtem Beſitze ſich ſeiner Alleingültigkeit erfreuende logiſche Formalprincip ſich gegen ſolche ſchreiende Gebietsverletzung ſeines Hauptgrundſatzes, des Satzes der Identität, zu opponiren und „wieder gut zu machen ſuchen, was der unvernünftige Wille ſchlecht gemacht hat,“ indem es die alogiſche Bewegung zu ſtören und zur Umkehr zu bringen ſtrebt.

Wie kann das geſchehen?

„Für ſich allein hat die Vernunft keine Macht über den Willen, weil ſie keine Selbſtändigkeit gegen ihn hat“: „darum,“ ſo heißt es wörtlich S. 397, „muß ſie ſich eines Kunſtgriffs (!)

bedienen, die Blindheit des Willens benutzen und ihm an ihr einen ſolchen Inhalt geben, daß er durch eigenthümliche Umbiegung in ſich ſelbſt der Individuation in einen Conflict mit ſich ſelbſt ger[illegible]ſen Reſultat das Bewußtſein, d. h. die Schaffung ei[illegible] Willen gegenüber ſelbſtändigen Macht iſt, in welcher[illegible]en Kampf mit dem Willen beginnen kann. So erſchein[illegible] Weltproceß als ein fortdauernder Kampf des Logiſche[illegible]it dem Unlogiſchen, der mit der Beſiegung des letzteren endigt".

Halten wir unſere übrigen Bedenken gegen dieſe wunderſame Erzählung zurück und fragen zunächſt, was mit jener myſteriöſen Umbiegung des Willens in ſich ſelbſt gemeint ſei, und wie durch [illegible]nen „Kunſtgriff" das Bewußtſein entſtehen könne?

[illegible]des Bewußtſeins wird uns im Cap. CIII der [illegible]rlich entwickelt. Um die dortigen Ausführun[illegible], müſſen wir uns daran erinnern, daß Hartmann [illegible]Kantſchen Vorurtheilen der Unerkennbarkeit des eigenen [illegible]fangen iſt und daher „jeden Glauben an eine unmittelbare Se[illegible]erfaſſung deſſelben im Selbſtbewußtſeinsacte für Täuſchung erklärt, daß er demgemäß das Bewußtſein von aller Beziehung auf das erkennende Subject loszulöſen und nur als eine „Form der Vorſtellung" hinzuſtellen ſucht. Das wahre Weſen des Bewußtſeins verdunkelt ſich dabei in ſeiner Auffaſſung ſo vollſtändig, daß er es nicht anders zu definiren weiß, als durch Hinweiſung auf den Proceß ſeiner Entſtehung aus Gehirnſchwingungen (Ph. d. U. Bd. II, S. 31). Dieſer Proceß klingt ſo unglaublich, daß ich mich, um nicht in den Verdacht der Entſtellung zu gerathen, nur der eigenen Worte Hartmanns bei der Darſtellung deſſelben bedienen kann.

„Wir haben", ſo heißt es dort, im Cap. I dieſes Abſchnitts, „geſehen, wie Wille und Vorſtellung im Unbewußten zu un-

trennbarer Einheit verbunden ſind, und werden in den letzten Capiteln ſehen, wie das Heil der Welt auf der Emancipation des Intellectes vom Willen beruht, deren Möglichkeit im Bewußtſein gegeben iſt, und wie der ganze Weltproceß einzig auf dieſes Ziel hinarbeitet. Das Bewußtſein einerſeits und die Emancipation der Vorſtellung vom Willen andererſeits haben wir alſo bereits als im engſten Zuſammenhange ſtehend kennen gelernt; wir brauchen nur einen Schritt weiter zu gehen und die Identität beider auszuſprechen (!), ſo haben wir das Wort des Räthſels übereinſtimmend mit dem ſoeben erhalteneu Reſultate gefunden. Das Weſen des Bewußtſeins der Vorſtellung iſt die Losreißung derſelben von ihrem Mutterboden, dem Willen zu ihrer Verwirklichung, und die Oppoſition des Willens gegen dieſe Emancipation. Vorhin hatten wir gefunden, daß das Bewußtſein ein Prädicat ſein muß, welches der Wille der Vorſtellung ertheilt; jetzt können wir auch den Inhalt dieſes Prädicats angeben: es iſt die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Exiſtenz der Vorſtellung. Die Vorſtellung hat nämlich, wie wir geſehen haben, in ſich ſelber kein Intereſſe an ihrer Exiſtenz, kein Streben nach dem Sein; ſie wird daher, ſo lange es kein Bewußtſein giebt, immer nur durch den Willen hervorgerufen; alſo kann der Geiſt vor der Entſtehung des Bewußtſeins ſeiner Natur nach keine anderen Vorſtellungen haben, als die, welche, durch den Willen zum Sein gerufen, den Inhalt des Willens bilden. Da greift plötzlich die organiſirte Materie in dieſen Frieden des Unbewußten mit ſich ſelber ein, und zwingt dem erſtaunten Individualgeiſt in der nach geſetzmäßiger Nothwendigkeit eintretenden Reaction der Empfindung eine Vorſtellung auf, die ihm wie vom Himmel fällt, denn er findet in ſich keinen Willen zu dieſer Vorſtellung, zum erſten Male iſt ihm „der Inhalt der Anſchauung

von Außen gegeben". Die große Revolution iſt geſchehen, der erſte Schritt zur Welterlöſung gethan, die Vorſtellung iſt von dem Willen losgeriſſen, um ihm in Zukunft als ſelbſtändige Macht gegenüber zu treten, um ihn ſich zu unterwerfen, deſſen Sclave ſie bisher war. Dieſes Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen ſeine bisher anerkannte Herrſchaft, dieſes Aufſehen, das der Eindringling von Vorſtellung im Unbewußten macht, dies iſt das Bewußtſein" (33—34).

Dieſe alberne Erzählung beweiſt auf das evidenteſte, daß die Principien des Wollens und Vorſtellens für ſich allein nicht ausreichen, die Thatſache des Bewußtſeins zu erklären. Halten wir einmal, um nicht Bekanntes zu oft wiederholen zu müſſen und die Sache allzu weitläuftig zu machen, alle die zahlreichen und ſchweren Bedenken zurück, welche ſich gegen die Wahrheit und Schlüſſigkeit derſelben aufdrängen; gehen wir vielmehr ganz auf den Gedankengang ihres Erfinders ein und nehmen einmal probeweiſe an, die Erzählung entſpräche dem wirklichen Hergange der Entſtehung des Bewußtſeins, ſo zeigt ſich alsbald, daß dieſelbe ſelbſt in all ihren Vorausſetzungen weit über jene Principien hinausgreift. Der Wille als Hartmannſches Princip iſt völlig blind und ohne alle Vorausſetzungen und Erwartnngen in Betreff der Vorſtellungen, die ſich ihm etwa darbieten könnten, er kann alſo auch nicht erſtaunen, wenn ihm eine „nicht von ihm gewollte Vorſtellung empfindlich werden" ſollte, denn erſtaunen kann man nur über etwas, was man nicht erwartet oder für nicht in der Ordnung gehalten hat. Die Vorſtellung aber als Hartmann'ſches Princip iſt in ihrem vorſeienden Zuſtande (und als ſolche kann ſie hier nur in Betracht kommen, da ſie eine noch nicht gewollte Vorſtellung ſein ſoll) nicht nur ganz paſſiv, alſo ohne Fähigkeit auf den Willen zu wircken, ſondern noch nicht einmal real, denn ſie kann ja erſt durch den Willen realiſirt werden; es iſt alſo

ganz undenkbar, daß ſie ſich dem Willen auf irgend eine Weiſe empfindlich machen könnte.

Die ganze Erzählung widerſtreitet daher, abgeſehen von allen Bedenken, die ihr außerdem entgegenſtehen, den eigenen Principien ihres Erfinders, denn weder kann danach dem Willen eine nicht gewollte Vorſtellung empfindlich gemacht werden, noch kann der Wille, wenn ihm dieſes principiell Undenkbare widerfahren ſollte, darüber erſtaunen. Selbſt „die organiſirte Materie" kann dieſen Kohl nicht fett machen, denn im Cap. CV d. Ph. d. U. wird uns ausführlich und umſtändlich berichtet, daß „die Materie ſelbſt ihrem Weſen nach gar nichts anderes ſei als unbewußter Geiſt, deſſen Vorſtellungen ſich nur auf räumliche Anziehung und Abſtoßung beſchränken und deſſen Willensäußerungen in der Realiſirung dieſes beſchränkten Vorſtellungsgebiets beſtehen". Die Materie kann alſo, wie auch ſehr naiv kurz nachher erklärt wird, gar nicht anders auf den Geiſt wirken, als es ſonſt nach den Hartmannſchen Principien zuläſſig erſcheint.

Setzen wir daher auch einmal probeweiſe voraus, das Wollen widerſtreite wirklich dem Satze der Identität, was es in Wahrheit nicht thut; ſehen wir auch von der Widerſinnigkeit der Behauptung ab, daß das an ſich ganz unempfindliche logiſche Formalprincip durch ſolchen angeblichen Widerſtreit beleidigt werden könne; nehmen wir endlich an, der Gedanke enthalte keine Abſurdität, daß das logiſche Formalprincip den Entſchluß faſſe, das alogiſche Princip des Willens zu bekämpfen, ſo würde doch der „Kunſtgriff" verſagen, mittelſt deſſen der blinde Wille als einzig disponible Hülfstruppe zu dieſem Kampfe gewonnen werden ſoll. Dieſe große Revolution kann deshalb nicht geſchehen: der erſte Schritt zur Welterlöſung kann nie gethan werden, die ganze Geſchichte von der Entſtehung des Bewußtſeins iſt eine Fabel.

Aber nicht nur dieſer erſte, auch alle ſpäteren Acte der

Welterlöſungskomödie können nicht aufgeführt werden. Hartmann denkt ſich den weiteren Verlauf der Sache folgendermaßen: „Je höher und vollkommener das Bewußtſein im Verlaufe des Weltproceſſes ſich entwickelt, deſto mehr *emancipirt* es ſich von der blinden Vaſallenſchaft, mit welcher es anfänglich dem unvernünftigen Willen folgte; deſto mehr *durchſchaut* es die zur Bemäntelung dieſer Unvernunft vom Triebe in ihm erweckten Illuſionen; deſto mehr nimmt es gegenüber dem nach poſitivem Glück ringenden Willen eine feindſelige Stellung ein, in welcher es ihn im hiſtoriſchen Verlauf Schritt für Schritt *bekämpft*, die Wälle der Illuſionen, hinter denen er ſich verſchanzt, einen nach dem andern durchbricht, und nicht eher ſeine letzte Conſequenz gezogen haben wird, bis es ihn völlig *vernichtet* hat, indem nach Zerſtörung jeder Illuſion nur die Erkenntniß übrig bleibt, daß *jedes* Wollen zur Unſeligkeit und nur die *Entſagung* zu dem *beſten erreichbaren Zuſtand*, der *Schmerzloſigkeit*, *führt*". (Ph. d. U. Bd. II, S. 394.) Vernichtet werden kann allerdings direct nur der „erfüllte Wille" (S. 437 a. a. O.), es bleibt alſo noch der vorweltliche, hungrige leere Wille übrig. Allein: komme ich erſt über den Hund, ſo komme ich auch über den Schwanz deſſelben. — „Der erfüllte Wille", ſo heißt es wörtlich S. 437, „iſt doch der allein actuelle und exiſtentielle, und verhält ſich folglich in *Bezug auf ſeine reelle Macht* zu dem bloß nach Exiſtenz ringenden leeren Wollen als ein *Wirkliches* zu einem *Unwirklichen*, als ein Etwas zu einem Nichts, obwohl von ganz gleichartiger Natur. Wird alſo (!) das exiſtentielle Wollen plötzlich durch ein exiſtentielles nichtwollen-Wollen zu Nichte, beſtimmt auf dieſe Weiſe das Wollen ſelbſt ſich zum nicht-mehr-Wollen, indem das ganze Wollen, in zwei gleiche und entgegengeſetzte Richtungen ſich ſpaltend, ſich ſelbſt verſchlingt, ſo hört ſelbſtverſtändlich (!) auch das leere wollen-Wollen (und wollen-Nichtkönnen) auf, und

die Rückkehr in die reine an ſich ſeiende Potenz iſt vollzogen, der Wille iſt wieder, was er vor allem Wollen war, wollen und nichtwollen könnender Wille".

Man ſieht, die Phantaſie unſeres Philoſophen iſt unerſchöpflich, aber ſie ſchlägt beſtändig über den Strang ſeiner Principien. Abſtracte Begriffe werden wie lebendige Perſonen behandelt und benehmen ſich grade ſo wie ſolche; ſie ſuchen und finden ſich, ſie ergreifen ſich und laſſen ſich wieder los; ſie werden auseinander geſpalten und die Theile bekämpfen ſich gegenſeitig. Wirkliches tritt mit Unwirklichem, Seiendes mit „Ueberſeiendem" in reale Beziehungen. In Cap. C III wird uns das Bewußtſein als eine Form der Vorſtellung vorgeſtellt; jetzt mit einemmal tritt es wie eine lebendige Perſon mit eigener Intelligenz, mit eigenen Wünſchen, Intereſſen und Kräften ausgeſtattet auf die Bühne. Es ſoll ſich von der Vaſallenſchaft des Willens emancipiren, die Illuſionen, welche ihm das Unbewußte vorſpiegelte, durchſchauen, es ſoll den Willen bekämpfen und endlich gar vernichten. Soll hier vom Bewußtſein vielleicht nur bildlich als von einer Perſon geredet ſein, ſo müßte doch das, was darunter verſtanden wird, ſich wie eine Perſon wirklich benehmen können. Darunter verſtanden ſein kann aber nichts anderes als die bewußte Vorſtellung. Die Vorſtellung iſt aber, wenn wir uns auch gefallen laſſen, daß ſie als handelnde Figur auftritt, wie in den principiellen Erörterungen ausführlich entwickelt wird, gänzlich intereſſelos, „ſie kann niemals ein zur Veränderung treibendes Moment in ſich finden", ſie ſoll ja durch weiter nichts als durch das logiſche Formalprincip beſtimmt ſein, und der Satz der Identität kann ſich doch nicht ſelbſt gegen das Wollen vertheidigen, ſelbſt wenn es ihm gelingen ſollte, ſich davon auf unbegreifliche Weiſe zu emancipiren und auf unbegreifliche Weiſe für ſich zu ſein.

Der Wille als Princip iſt nur einer, er iſt blind und beſteht nur in der Fähigkeit, die Vorſtellung zu realiſiren. Der Wille als Acteur in der Welterlöſungskomödie iſt nicht mehr der eine Wille, ſondern nur ein abgeſpaltener Theil des einen Willens. Wer hat ihn abgeſpalten? Iſt er als abgeſpaltener Theil für ſich, oder wer hat ihn? Der Wille als Acteur iſt ſehend, hat eigene Ziele und Intereſſen, hat die Fähigkeit, den Mutterſtamm des Willens als Princip, von dem er abgeſpalten iſt, auf eigene Hand zu bekämpfen und zu vernichten. Wer hat ihm die Augen geöffnet? wer hat ihm ſeine Separatintereſſen eingepflanzt? wer hat ihm die Macht gegeben, den anderen Willen zu bekämpfen und zu vernichten?

Denken wir uns auch endlich das Unmögliche geſchehen, den erfüllten Princip-Willen, die Welt, durch den bewußten Acteur-Willen vernichtet: wie kann daraus „ſelbſtverſtändlich" folgen, daß damit auch das vorweltliche leere Wollen abgetödtet ſei? Iſt es erlaubt, ſolche vorweltliche Phantaſien in einem wiſſenſchaftlichen Werke mit ernſthafter Miene aufzutiſchen?

Aber wir ſind noch nicht am Ende.

Wenn auch der Weltproceß abgetödtet iſt, ſo bleibt doch das Wollen-Können noch übrig, das vorweltliche Weltenei, aus dem der Proceß jeden Augenblick auf's Neue wieder entſtehen kann. „Es giebt nämlich im Unbewußten weder eine Erfahrung noch eine Erinnerung, daſſelbe kann alſo auch durch den einmal zurückgelegten Weltproceß nicht alterirt ſein, es kann weder etwas erhalten haben, es kann weder durch die Erinnerung an den Reichthum des überſtandenen Proceſſes ſeine frühere vorweltliche Leere erfüllt haben, noch durch die an demſelben gemachte Erfahrung ſich eine Lehre nehmen, um ſich hinfort vor der Wiederholung ſeines früheren faux pas zu hüten (denn zu alle dieſem würde Erinnerung und Gedächtniß, ja ſo-

gar Reflexion gehören); mit einem Worte: es befindet ſich in keiner anderen Beziehung anders, als vor dem Beginn jenes Proceſſes. Iſt dem aber ſo, und muß bei der Unmöglichkeit, eine Erinnerung im Unbewußten zu ſtatuiren, die einſchmeichelnde Illuſion der Hoffnung auf endgültigen, wohl gar ſeine Endgültigkeit genießenden Frieden nach Schluß des Weltproceſſes als frommer Wahn beſeitigt werden, ſo bleibt unzweifelhaft die Möglichkeit offen, daß die Potenz des Willens noch einmal und von Neuem ſich zum Wollen entſcheidet, woraus dann ſofort die Möglichkeit folgt, daß der Weltproceß ſchon beliebig oft in derſelben Weiſe abgeſpielt haben kann" (Ph. d. U. II, S. 437).

Wozu alſo der ganze Lärm? ſo fragt man hier unwillkürlich. Doch nur Geduld, der Nutzen wird ſich ſchon herausſtellen. „Verweilen wir noch einen Augenblick", ſo heißt es weiter, „um den Grad der Wahrſcheinlichkeit zu beſtimmen."

„Der wollen und nicht-wollen könnende Wille oder die Potenz, welche ſich zum Sein beſtimmen kann oder auch nicht, iſt das abſolut Freie. Die Idee iſt durch ihre logiſche Natur zu einer logiſchen Nothwendigkeit verurtheilt, das Wollen iſt die außer ſich gerathene Potenz, welche ihre Freiheit, auch *nicht-wollen* zu können, verwirkt hat; nur die Potenz *vor* dem Actus iſt frei, iſt das von *keinem Grunde* mehr Beſtimmte und Beſtimmbare, jener Urgrund, der ſelbſt erſt der Urgrund von Allem iſt. So wenig ſeine Freiheit von Außen beſchränkt iſt, ſo wenig iſt ſie es von Innen; ſie wird erſt in dem Moment von Innen *beſchränkt*, wo ſie auch *vernichtet* wird, wo die Potenz ſich ihrer ſelbſt entäußert. Man ſieht ſofort, daß dieſe abſolute Freiheit das Dümmſte iſt, was man ſich nur denken kann, was ganz damit übereinſtimmt, daß ſie nur in dem Unlogiſchen denkbar iſt."

„Wenn es nun gar nichts mehr giebt, was das Wollen

oder Nichtwollen beſtimmt, ſo iſt es mathematiſch geſprochen zufällig, ob in dieſem Moment die Potenz will oder nicht will, d. h. die Wahrſcheinlichkeit = ½." — — „Hieraus geht hervor, daß die Erlöſung vom Wollen für keine endgültige betrachtet werden kann, ſondern daß ſie nur die Qual des Wollens und Seins von der Wahrſcheinlichkeit 1 (welche ſie während des Proceſſes hat) auf die Wahrſcheinlichkeit ½ reducirt, alſo immerhin einen für die Praxis nicht zu verachtenden Gewinn giebt" (Ph. d. U. II, S. 438).

Gegen die Folgerichtigkeit dieſes Reſultates läßt ſich nichts einwenden; aber der „nicht zu zu verachtende Gewinn" ſcheint mir doch einigermaßen problematiſch. Man könnte ebenſo gut ſagen, daß die ſtete Ungewißheit und Furcht vor der Wiederholung des ſchmerzhaften Weltübels des Unbewußten noch peinlicher ſein müſſe als die Gewißheit des Uebels ſelbſt. Dies ſcheint Hartmann ſelbſt zu fühlen, denn er ſucht am Schluſſe den wahren Sachverhalt durch ein kleines mathematiſches Taſchenſpielerkunſtſtück zu verdecken und bei dem oberflächlichen Leſer die Täuſchung zu erregen, daß die Wahrſcheinlichkeit eigentlich noch viel geringer ſei, daß ſie nicht bloß „einen nicht zu verachtenden Gewinn" darbiete, ſondern in der That zur „practiſchen Beruhigung genüge". „Natürlich", ſo argumentirt er, „kann die Wahrſcheinlichkeit des künftig Geſchehenden nicht durch die Vergangenheit beeinflußt werden, alſo der Wahrſcheinlichkeitscoëfficient von ½ für das nochmalige Auftauchen des Wollens aus der Potenz dadurch nicht vermindert werden, daß ſie vorher ſich ſchon einmal zum Wollen entſchieden hatte; betrachtet man aber a priori die Wahrſcheinlichkeit, daß das Auftauchen des Wollens aus der Potenz mit dem geſammten Weltproceß ſich n Mal wiederhole, ſo iſt dieſelbe offenbar $= \frac{1}{\frac{1}{2}n}$, ebenſo wie die aprioriſche Wahrſcheinlichkeit, n Mal hinter ein-

ander die Kopfſeite eines Geldſtückes nach oben zu werfen. Da nämlich mit dem Ende des Weltproceſſes die Zeit aufhört, ſo iſt auch bis zum Beginn des nächſten keine Zeitpauſe geweſen, ſondern die Sache iſt genau ebenſo, als wenn die Potenz im Momente der Vernichtung ihres vorigen Actus ſich von Neuem zum Actus entäußert hätte. Es iſt aber klar, daß die Wahrſcheinlichkeit $\frac{1}{\frac{1}{2}n}$ bei wachſendem n ſo klein wird, daß ſie practiſch zur Beruhigung genügt."

Welch ein Publicum hat der Herr von Hartmann wohl im Auge gehabt, als er ſolches ſchrieb? Ich fürchte: die Mehrzahl ſeiner Bewunderer.

Das ſind in kurzen Umriſſen die Grundzüge der ſyſtematiſchen Weltanſicht, auf welcher der Peſſimismus Eduard von Hartmann's beruht, zu deſſen Betrachtung wir nun übergehen.

Schon in der Einleitung habe ich hervorgehoben, daß die Competenz zu einem Urtheile über den abſoluten Werth oder Unwerth alles Beſtehenden ſowohl die Kenntniß des weſentlichen Inhalts alles Wirklichen vorausſetze, als auch das Vorhandenſein eines Kriteriums der Werthſchätzung deſſen, was für abſolut werth oder unwerth zu halten ſei.

In Intentione ſind beide Vorausſetzungen in dem ſoeben betrachteten Syſteme vollſtändig erfüllt. Das Ganze des Weltproceſſes wird allein aus den einfachen Principien des Wollens und Vorſtellens entwickelt; es wird alſo behauptet, daß mit der Kenntniß der Principien und des Entwickelungsherganges die Kenntniß des weſentlichen Inhalts alles Wirklichen gegeben ſei. Ebenſo wird aus dem Principe des Wollens der abſolute Maaßſtab deſſen, was für werth oder

unwerth zu halten ſei, unmittelbar abgeleitet. Es iſt das der abſtracte Begriff der Luſt, welche als „das Weſen des die Befriedigung ſuchenden Willens ſelbſt“ dargeſtellt wird. (Ph. d. U. II, S. 394). Der Wille iſt hier das abſtracte, ſtets gleiche Vermögen des Wollens; die Befriedigung oder Nichtbefriedigung deſſelben, die Luſt oder Unluſt, kann daher nicht der Art, ſondern nur dem Grade nach verſchieden ſein. Luſt und Unluſt ſind ohne Ausnahme auf einer in derſelben Richtung verlaufenden Scala zu verzeichnen und gehen in allen denkbaren Abſtufungen durch den Nullpunct der Indifferenz in einander über.

Es war das Ergebniß der theoretiſchen Weltbetrachtung, daß die Welt einem unvernünftigen Acte ihre Entſtehung verdanke und ſelbſt unvernünftig ſei. Es bleibt nun zu unterſuchen, ob die Summe aller in dieſer unvernünftigen Welt vorhandenen Luſt die Summe der Unluſt überſteige, ob das Sein oder das Nichtſein den Vorzug verdiene?

Dieſe Frage iſt ſofort zu Gunſten der Negative zu entſcheiden, wenn auch das vorweltliche leere Wollen mit in Rechnung gezogen wird, „denn der Wille iſt potentiell unendlich und in demſelben Sinne iſt ſeine Initiative, das leere Wollen, unendlich; die Idee aber iſt endlich ihrem Begriffe nach, ſo daß auch nur ein endlicher Theil des leeren Wollens von ihr erfüllt werden kann. Es bleibt alſo ein unendlicher Ueberſchuß des hungrigen leeren Wollens neben und außer dem erfüllten Weltwillen beſtehen“ (Ph. d. U. II, S. 434). Von dieſem Geſichtspunkte aus iſt es alſo „eigentlich ganz gleichgültig, ob dasjenige Stück des leeren Wollens, welches an der Vorſtellung eine Erfüllung gefunden hat, groß oder klein iſt, d. h. ob die Welt groß oder klein iſt, denn das erfüllte Wollen wird ſich zum leeren Wollen ſtets verhalten, wie etwas Endliches zu

einem Unendlichen, weil es ſich zu ihm wie Actus zur Potenz verhält. Da mithin das leere Wollen unendlich iſt und bleibt, ſo iſt es auch für die unendliche abſolute Unſeligkeit dieſes leeren Wollens ganz gleichgültig, ob neben ihrer unendlichen, durch keine noch ſo geringe Luſt gemilderten Unſeligkeit eine Welt der Qual und Luſt beſteht oder nicht". (Ph. d. U. S. 436).

Unter der Welt im engeren Sinne wird aber nur der erfüllte Wille verſtanden. Die Hauptfrage iſt daher: ob das Sein oder Nichtſein dieſer Welt den Vorzug verdiene, das heißt, wie Hartmann die Frage formulirt: ob die Totalbilance der Summe aller Luſt und aller Unluſt ein poſitives oder negatives Reſultat ergäbe?

Schon dieſe Formulirung des Problems ſchließt eine Vorausſetzung in ſich, deren Conſequenz nothwendig zum Peſſimismus führen muß. Es iſt das die ſchon gerügte Nivellirung aller Werthe des Lebens und ihre Zurückführung auf den abſtracten und kahlen Gedanken der Luſt überhaupt. Der Begriff der Luſt iſt weiter nichts als eine Abſtraction, ein Allgemeinbegriff, der ein gemeinſames Merkmal aller Werthe des Lebens bezeichnen, nicht aber die concreten Fälle dieſer Werthe ſelbſt zum Ausdruck bringen ſoll. Der Begriff der Luſt drückt daher gar nichts Wirkliches aus; er bezeichnet vielmehr eine Eigenſchaft, welche nur in einzelnen concreten Beiſpielen als ſpecifiſch beſtimmtes Werthgefühl einer beſonderen Art, nicht aber in ihrer abſtracten Allgemeinheit als Luſt überhaupt wirklich werden kann. Wie nicht ein allgemeines Roth, ſondern nur beſtimmte Nüancirungen dieſer Farbe in der Wirklichkeit vorkommen können, wie kein allgemeiner Menſch und kein allgemeines Säugethier umherlaufen können, ſo giebt es auch keine allgemeine Luſt, ſondern nur einzelne

beſtimmte ſpecifiſche Werthgefühle; die Süßigkeit eine Apfels, die Freude über den wiedergefundenen Groſchen, die Befriedigung über ein gelungenes Werk, das Entzücken der Liebe, die Beſeligung der Andacht u. ſ. w., welche alle, ihrem ſpecifiſchen Gehalte nach meiſt ganz incommenſurabel, doch unter den Allgemeinbegriff der Luſt fallen.

Nur die in der Aufſtellung von Wille und Vorſtellung als alleiniger Principien der Welterklärung vollzogene Abſtraction von allen ſpecifiſchen Inhalten des Lebens, nur die völlige Beſeitigung dieſer Inhalte und die Definition der Luſt als Befriedigung des als ſtets gleichartig angenommenen Willens konnte Hartmann zu dem ſonſt unbegreiflichen Irrthume verleiten, es ſei die Luſt in ihrer Allgemeinheit noch ein wirklich erlebbarer Zuſtand des Lebens. Daß dies unmöglich ſei, hoffe ich durch meine obigen Anführungen genügend bewieſen zu haben, und wir werden in der That finden, daß Hartmann überall, wo er den Allgemeinbegriff der Luſt auf concrete Fälle in Anwendung bringt, in der Phantaſie ſtillſchweigend einen Inhalt hinzuergänzt, deſſen Beſchaffenheit ſich aus all ſeinen Betrachtungen unſchwer errathen läßt. Dieſer ſtillſchweigend zu dem Allgemeinbegriffe der Luſt in allen concreten Anwendungsfällen hinzuergänzte Inhalt iſt weiter nichts als das ſinnliche Wohlbehagen, eine ſpecifiſche Art der Luſt, welche der Sprachgebrauch unwillkürlich mit dem Worte der Luſt verbindet und an welche man deßhalb unwillkürlich zuerſt denkt, wenn von Luſt überhaupt die Rede iſt.

Dieſe Bemerkung wird meine obige Behauptung rechtfertigen. Sieht man von allen höheren Gütern des Lebens ab und ſchätzt alles bloß nach dem ſinnlichen Wohlbehagen, ſo ergiebt ſich wenigſtens für alle nicht ganz platt angelegte Naturen der Peſſimismus als nothwendige Conſequenz, denn erſt durch jene höheren Güter erhält das Leben wahren Werth.

Die obige Bemerkung liefert zugleich ein Beiſpiel dafür, daß die Abſtraction von allem concreten Inhalt bei der Beurtheilung des Lebens überhaupt nicht durchführbar iſt, daß der Verſuch ſolcher Abſtraction vielmehr nur die Wirkung haben kann, das unentbehrliche inhaltliche Moment auf das allergeringſte und allerdürftigſte Maaß zu beſchränken und dadurch das Leben ſo öde und trivial als möglich erſcheinen zu laſſen.

Ich ſchicke dieſe Bemerkung voraus, weil ſie den Schlüſſel zum Verſtändniß und zur wahren Würdigung der Hartmann'ſchen Argumente für den Peſſimismus enthält.

Eduard von Hartmann hebt zunächſt fünf Momente hervor, welche ganz allgemein zu Gunſten der Unluſt in die Waagſchale fallen ſollen (Ph. d. U. II S. 300, 350), nämlich:

1. Die Erregung und Ermüdung der Nerven und „das daraus entſpringende Bedürfniß nach dem Aufhören des Genuſſes wie des Schmerzes", welches „die Unluſt an der Unluſt vermehren und die Luſt an der Luſt vermindern" ſoll.

2. „Die kurze Dauer der Befriedigung, die wenig mehr als ein ausklingender Augenblick iſt, während die Nichtbefriedigung ſo lange wie der actuelle Wille währt, alſo, da es kaum einen Moment giebt wo nicht ein actueller Wille vorhanden wäre, ſo zu ſagen, ewig iſt, und nur allenfalls limitirt durch die Befriedigung, welche die Hoffnung gewährt".

Dieſe beiden erſten Momente zu Gunſten der Unluſt verdanken ganz offenbar nur dem Nachdenken über die ſinnliche Luſt ihre Entſtehung und können nur auf dieſe Anwendung erleiden, denn die höheren Geiſtesfreuden, wie Befriedigung des Gewiſſens, Liebe, Andacht u. ſ. w. werden nicht mittelſt Nervenleitung erregt, ſondern entſpringen aus rein inneren Motiven des Geiſtes und können die Nerven höchſtens reflectoriſch erregen. Dieſe höheren Geiſtesfreuden wirken, indem ſie das

innere Gleichgewicht des Lebens im Ganzen herſtellen, auch erfriſchend und belebend auf den Organismus und das geſammte Nervenſyſtem ein und pflegen dieſes nur anzugreifen, wenn ſie im Uebermaß oder in exaltirter Weiſe genoſſen werden, was doch Ausnahme und nicht die Regel iſt. Sie ſind meiſt dauernde Stimmungen, welche in wahrhaft ſittlichen und edlen Naturen das ganze Leben auf ein höheres Niveau erheben und eine innere Beſeligung ſchaffen, die nach Intenſität, Tiefe und Dauer mit der allerdings vielfach raſch verklingenden Luſt ſinnlicher Genüſſe gar nicht vergleichbar iſt.

Aber nicht einmal auf die ſinnliche Luſt finden jene erſten beiden angeblich allgemeinen Argumente für den Peſſimismus Anwendung. Die Erfahrung lehrt nichts von einer Nervenermüdung, welche ganz allgemein die ſinnliche Luſt beeinträchtigen und die Unluſt verſtärken ſoll. Sie lehrt im Gegentheil, daß alle erlaubten ſinnlichen Genüſſe, in normaler Weiſe genoſſen, nur erfriſchend und belebend auf Körper und Geiſt einwirken, und daß auch hier nur das Uebermaß, welches nicht die Regel bildet, das Nervenſyſtem angreift und Ueberſättigung und unluſtige Erſchlaffung herbeiführt. Es iſt auch nicht wahr, daß alle ſinnlichen Genüſſe raſch verklingen und daß die Nichtbefriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe ſtets und allgemein Unluſt erzeugt. Auf die letztere Behauptung werde ich ſogleich noch ausführlicher zu ſprechen kommen. Die Unrichtigkeit der erſteren iſt jedermann offenbar, der nicht bloß an Geſchlechtsgenuß und Tafelfreudeu denkt, ſondern ganz abgeſehen von den concurrirenden pſychiſchen Nebenwirkungen an dem Vollgefühle ſeiner körperlichen Kraft und Geſundheit und an dem dauernden ſinnlichen Wohlbehagen, welches die Bewegung in friſcher Luft, das Bergſteigen, Reiten, Schwimmen, Schlittſchuhlaufen uns in ſo reichlichem Maaße verurſachen, mehr Geſchmack findet als an dem Kitzel jener raſch verklingenden erſtgenannten Genüſſe.

Auch dieſes iſt, wenigſtens für den normalen Germanen, die Regel und nicht die Ausnahme.

3. Die Schwierigkeiten, welche angeblich dem Bewußtwerden der Willensbefriedigung entgegenſtehen, während die Unluſt eo ipso Bewußtſein erzeugen ſoll.

„Die Nichtbefriedigung des Willens" ſagt Hartmann (Ph. d. U. II, S. 43) „muß immer bewußt werden, denn der Wille kann nie ſeine eigene Nichtbefriedigung wollen, folglich iſt die Bedingung zur Entſtehung des Bewußtſeins, das Stutzen des Willens über etwas nicht von ihm Ausgehendes und doch real Exiſtirendes und ſich fühlbar Machendes, das theilweiſe Zurückweichenmüſſen beim Zuſammentreffen mit einem anderen Willen und der Contraſt dieſes Rückſtoßes mit dem erſtrebten Ziel, erfüllt, und die Erfahrung entſpricht dem völlig, indem nichts nachdrücklicher zum Bewußtſein ſpricht als der Schmerz, der Schmerz auch abgelöſt gedacht von den näheren, der Vorſtellung angehörigen Beſtimmungen. Das Gefühl der Luſt oder die Befriedigung des Willens kann an und für ſich nicht bewußt werden, denn indem der Wille ſeinen Inhalt verwirklicht und dadurch ſeine Befriedigung herbeiführt, ereignet ſich nichts, was mit dem Willen in Oppoſition käme, und da jeder Zwang von außen fehlt, und da der Wille nur ſeinen eigenen Conſequenzen Raum giebt, kann es zu keinem Bewußtſein kommen. Anders ſtellt ſich die Sache, wo ſich bereits ein Bewußtſein etablirt hat, das Beobachtungen und Erfahrungen ſammelt und vergleicht. Dieſes lernt bald aus den vielen Nichtbefriedigungen die Widerſtände kennen, welche ſich jedem Willen in der Außenwelt entgegen ſtellen, ſowie die äußeren Bedingungen, welche nöthig ſind, wenn die Verwirklichung des Willens gelingen ſoll. Sobald es dieſe äußeren Bedingungen des Gelingens und damit die Befriedigung als etwas theilweiſe oder ganz von außen Bedingtes anerkennen muß, tritt auch für

die Luſt das Bewußtſein ein". Es ſoll daher im geſammten Pflanzenreiche und den niederen Stufen des Thierreichs keine Luſt empfindlich werden können, weil man hier nicht „den Grad von fertigem Bewußtſein, welcher zur Vergleichung von Erfahrungen und Anerkennung ihrer Abhängigkeit von äußeren Urſachen gehört, vorausſetzen dürfe, während Schmerz und Unluſt ſich auch dem dumpfeſten Bewußtſein mit unerbittlicher Nothwendigkeit aufdringe". (Ph. d. U. II, S. 298). Auch beim Menſchen ſollen deßhalb, „da er nicht in jedem Moment einer kleinen Willensbefriedigung ſich zu Vergleichen mit entgegengeſetzten Erfahrungen nöthigt, im Allgemeinen nur ſolche Willensbefriedigungen bewußt, d. h. als Luſt empfunden werden, deren begleitende Umſtände ohne ſein Zuthun auf den Contraſt mit entgegengeſetzten Erfahrungen hinweiſen, z. B. ungewöhnlich ſeltene, welche durch Ideenaſſociation an entgegengeſetzte Erfahrungen erinnern". (Ph. d. U. II, S. 299).

Die tendentiöſe Entſtellung und Uebertreibung der dieſen Behauptungen zu Grunde liegenden Thatſachen, die Unrichtigkeit des vorangeſtellten Arguments, welches durch ſie bewieſen werden ſoll und der daraus gezogenen Folgerungen liegen auf der Hand.

Daß Vergleiche und Contraſtwirkungen die Intenſität der erfahrenen Eindrücke nicht unerheblich beeinfluſſen können, ſoll nicht beſtritten werden. Aber bevor wir Vergleiche anſtellen und durch Contraſtwirkungen beeinflußt werden können, müſſen wir urſprüngliche Eindrücke erlebt haben, welche wir mit einander in Relation ſetzen können. Die Regel iſt, daß alle empfundenen Eindrücke mit dem Wohl oder Wehe, welches ſie erregen, unmittelbar bewußt werden; die Erfahrung lehrt keineswegs, daß nur die ſchmerzlichen Eindrücke unmittelbar, die luſterregenden aber erſt mittelbar durch Vergleichung bewußt werden können. Dies iſt lediglich die vorgefaßte Meinung

Eduard von Hartmanns, die, wie die vorgeſtellte Erörterung beweiſt, aus deſſen verkehrter Definition der Luſt und Unluſt als bloßer Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Willens entſtanden iſt. Dieſe Definition iſt jedoch, wie ich ſchon wiederholt erwähnt habe, und wie die einfachſte Selbſtbeobachtung lehrt, grundfalſch. Die ſpecifiſchen Werthe und Inhalte des Lebens ſind nicht bloßes Appendix des Willens und beſtehen keineswegs bloß in der Befriedigung eines ihnen *vorausgehenden*, auf ſie gerichteten Willens. *Wollen* kann nur ein Weſen, welches etwas Wollens-*werthes* bereits in ſich erlebt hat und dieſes Wollenswerthe mit dem daran geknüpften Werthgefühle vorzuſtellen vermag, denn gewollt kann nur werden, was das Intereſſe des Wollenden irgendwie erregt. Das Weſen des Willens beſteht eben in weiter nichts als in dem Beſtreben der Verwirklichung des als wünſchenswerth vorgeſtellten Zuſtandes, und durch die Beſeitigung dieſes Moments zerſtört man den Begriff des Willens und reducirt ihn auf das Niveau einer bloßen Naturkraft. Das Werthgefühl deſſen, was man will, iſt daher das Urſprüngliche, was den Willen erſt erregt. Iſt es daher auch zweifellos richtig, daß die Befriedigung des Willens im Allgemeinen Luſt, die Nichtbefriedigung Unluſt *erregt*, ſo folgt daraus keineswegs, daß das Weſen der Luſt und Unluſt in Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens *beſtehe*. Das ganze vorangeſtellte, lediglich aus der falſchen Definition der Luſt und Unluſt abgeleitete Argument fällt daher in ſich zuſammen. Es iſt nicht wahr, daß luſterregende Eindrücke ſchwerer bewußt würden als unluſterregende.

Auf derſelben falſchen Definition der Luſt und Unluſt beruht auch das vierte allgemeine Argument für den Peſſimismus, nämlich die angebliche „*Nothwendigkeit, alle Luſt als indirecte zu berückſichtigen, welche nur durch Aufhören oder Nachlaſſen einer Unluſt, aber nicht durch*

momentane Befriedigung eines Willens im Augenblicke der Erregung deſſelben entſtehe".

Aus jener Definition wird die Folge abgeleitet, daß der beſtimmte Wille ſelbſt ſeiner Befriedigung vorangehen müſſe und als ſolcher unbefriedigter Wille, alſo Unluſt, ſei. Der Befriedigung des Willens müſſe daher ſtets die Nichtbefriedigung vorangehen und die Befriedigung ſelbſt beſtehe eigentlich nur „in der Beſeitigung der Unluſt des Nichtbefriedigtſeins". Daß nun die durch Aufhören der Unluſt entſtehende Luſt viel geringer ſei als jene Unluſt war, wird uns (Ph. d. U. II S. 301 fg.) umſtändlich vordemonſtrirt. Als Hauptargument dafür wird „der die Luſt beeinträchtigende Aerger darüber" bezeichnet, „daß man die Unluſt ſo lange habe ertragen müſſen". Ich habe ſoeben ſchon die principielle Verkehrtheit jener Behauptung ausführlich dargelegt. Die Erfahrung beſtätigt das Geſagte in jeder Beziehung. Iſt es auch richtig, daß einige Bedürfniſſe Schmerz erregen, ſo gilt dies doch keineswegs allgemein, ſondern die Erfahrung lehrt grade umgekehrt, daß z. B. das Streben nach den höheren Gütern des Lebens, nach geiſtiger Vervollkommnung und Veredelung an ſich ſchon als höchſtes Glück empfunden wird. Gewiß können auch ſolche höheren Bedürfniſſe ſchmerzlich empfunden werden, aber nur von ſolchen, die in eine verkehrte Lebensbahn gedrängt oder ſonſt in eine Lage gerathen ſind, welche die Befriedigung jener ſehr erſchwert oder gar unmöglich macht. Dies ſind aber beklagenswerthe Ausnahmen, welche nicht die Regel bilden. Die Regel iſt, daß nur ſinnliche Bedürfniſſe wie Hunger, Durſt, Geſchlechtstrieb u. ſ. w. ſchmerzlich empfunden zu werden pflegen, und auch dieſe nur unter beſonderen ganz exceptionellen Umſtänden. Bei Hunger und Durſt muß erſt die Noth hinzukommen, beim Geſchlechtstrieb Nymphomanie oder eine durch ſchlechte Romane oder dergl. vergiftete Phantaſie.

Es iſt nicht wahr, daß jede Freude, daß die Luſt im Allgemeinen, nur die Befriedigung eines Bedürfniſſes ſei, welches größere Schmerzen verurſache, daß „alle Freude ſich zu der vorhergehenden Sorge nicht anders verhalte wie das Nachlaſſen der Schmerzen zu den vorangegangenen Folterqualen, und dieſe Bewegung ebenſo wie jene völlig unterhalb des Nullpunktes der Empfindung falle.“ (Ph. d. U. II, S. 302.)

Das fünfte allgemeine Argument zu Gunſten des Peſſimismus: „gleiche Quantitäten Luſt und Unluſt ſind bei ihrer Vereinigung in einem Bewußtſein nicht gleichwerthig, ſie compenſiren ſich nicht, ſondern die Unluſt bleibt im Ueberſchuß (S. 350 a. a. O.) bedarf keiner ſpeciellen Widerlegung, da daſſelbe ganz auf der ſchon als verkehrt erkannten Auffaſſung der qualitativen Gleichheit aller Luſt und Unluſt beruht.

Außerdem ſucht Eduard von Hartmann den Peſſimismus auch aus einer geſonderten Betrachtung „der Hauptrichtungen des Lebens“ empiriſch zu begründen (Ph. d. U. Bd. II, S. 305 fg.), aber auch dieſer Verſuch iſt, wie ich ſchon bemerkte, von den Einſeitigkeiten ſeiner theoretiſchen Weltanſicht vollkommen beherrſcht.

Der hervorſtechende Characterzug dieſer letzteren war die Abſtraction von dem inhaltlichen Momente des Lebens und der Verſuch, alles Geſchehen auf die bloßen Formen des Wollens und Vorſtellens zu reduciren. Jene Abſtraction ließ ſich zwar nicht conſequent durchführen, aber ſie verleitete Hartmann dazu, die nicht ganz hinweg zu leugnenden Gefühle und Empfindungen wenigſtens bis zur Unkenntlichkeit zu verſtümmeln und zu nivelliren, insbeſondere die ſpecifiſchen Inhalte derſelben thunlichſt zu beſeitigen und dadurch die Auffaſſung des Lebens überhaupt bis an die äußerſte Grenze völliger Inhaltloſigkeit zu verflachen und zu veröden. Auf der durch ſolche theoretiſche Ver-

irrungen verödeten und verwüſteten Auffaſſung des Lebens, nicht auf einer unbefangenen Beobachtung und Würdigung der factiſch ſich darbietenden Lebenserſcheinungen, erhebt ſich der nachfolgende Verſuch der empiriſchen Begründung des Peſſimismus.

Den deutlichſten Beweis hierfür liefert der Umſtand, daß unſerem Philoſophen das Leben an und für ſich betrachtet, ſelbſt in dem vollkräftigſten Stadium ſeiner Entfaltung, noch ganz inhaltlos und leer, daß ihm das Leben des mit Geſundheit und Freiheit begnadigten vollentwickelten jugendlichen Individuums nur „den Nullpunkt der Empfindung" darzuſtellen ſcheint, „den Bauhorizont", auf dem erſt die zu erwartenden Genüſſe des Lebens errichtet werden ſollen. „Wäre nämlich", ſo ſagt er S. 306, „das in ſeinen Exiſtenzbedingungen geſicherte nackte Leben ſchon ein poſitives Gut, ſo müßte das bloße Daſein an ſich ſelbſt uns erfüllen und befriedigen. Das Gegentheil iſt der Fall: das geſicherte Daſein iſt eine Qual, wenn nicht eine Erfüllung deſſelben hinzukommt. Dieſe Qual, welche ſich in der Langenweile ausſpricht, kann ſo unerträglich werden, daß ſelbſt Schmerzen und Uebel willkommen ſind, um ihr zu entgehen."

Ein traurigeres Armuthszeugniß konnte er ſich ſelbſt kaum ausſtellen. Es iſt das offene Bekenntniß, daß er alle diejenigen Inhalte, welche das „nackte Leben" des vollentwickelten Individuums thatſächlich erfüllen und deſſen Weſen conſtituiren, einfach nicht ſieht, weil er ſich durch ſeine theoretiſchen Schrullen das Organ des Verſtändniſſes für dieſelben zerſtört hat. Oder hat er vielleicht bei dem „bloßen Daſein" an einen Zuſtand der Ohnmacht oder des tiefen Schlafs gedacht, wo wenigſtens das Bewußtſein der Inhalte des Lebens momentan entſchwunden iſt? Das normale Leben beſteht doch nicht in ſolchen bewußtloſen Zuſtänden, es beſteht in dem lebendigen Spiel ſeiner

Functionen, es iſt lebendige Wirklichkeit, und wenn wir ſeinen Inhalt zu beſtimmen ſuchen, ſo müſſen wir doch die Totalität ſeiner Functionen, ſo müſſen wir doch das wahre Leben, nicht Ausnahmezuſtände der Bewußtloſigkeit in's Auge faſſen. Das iſt übrigens auch nicht die Meinung Hartmanns, wie er dadurch beweiſt, daß er zur Begründung ſeiner paradoxen Behauptung auf die Langeweile hinweiſt, welche man nur im wachen Zuſtande haben kann.

In der That: ſehr characteriſtiſch iſt dieſe Art der Begründung; ſehr charakteriſtiſch, daß er die Langeweile als den normalen Zuſtand eines normalen Individuums hinſtellt — wie er ſich daſſelbe denkt, wie er ſich daſſelbe nach Anleitung ſeiner theoretiſchen Principien zurecht conſtruirt. Verſuchen wir, uns einmal probeweiſe vorzuſtellen, wie es in der Seele eines ſolchen Hartmannſchen Normalindividuums ausſehen möge, deſſen Weſen nur im Wollen und Vorſtellen beſteht, deſſen ſpecifiſche Lebensinhalte bis auf die einzige Triebfeder des Egoismus gänzlich exſtirpirt ſind! Gewiß müßte der normale Zuſtand eines ſolchen Weſens die Langeweile ſein, die entſetzlichſte, tödtlichſte Langeweile, die wir uns denken können.

Aber das Leben ſelbſt eines ſolchen Weſens wäre doch niemals ganz inhaltsleer, gleich dem bloßen Daſein. So viel iſt ſchon jetzt klar, daß das Leben an ſich niemals im bloßen Daſein beſtehen könne, denn das Leben iſt eben nicht bloßes, ruhendes, leeres Da-ſein, ſondern es iſt Leben, das heißt Bewegung, und zwar nicht leere Bewegung, ſondern Bewegung etweſſen, es iſt eine inhaltlich und ſpecifiſch beſtimmte Bewegung eines inhaltlich und ſpeciſiſch beſtimmten Weſens. Die Abſtraction von allen Inhalten des Lebens läßt ſich daher nicht durchführen, ohne den Begriff des Lebens ſelbſt zu zerſtören. Die ganze Theorie von dem Bau-

horizonte des Lebens, welche in der empiriſchen Begründung des Peſſimismus eine ſo wichtige Rolle ſpielt, beruht mit allen ihren ſehr ausgedehnten Conſequenzen auf einer ganz nichtigen und noch dazu höchſt unphiloſophiſchen Phantaſie.

Es fragt ſich alſo nur noch, ob die Beobachtung des wirklichen Lebens uns nöthige, dieſer als nichtig erkannten Phantaſie des „Bauhorizont's", die qualvolle Langeweile als Normalzuſtand des normalentwickelten geſunden, jugendlichen Individuums zu ſubſtituiren und als erſchöpfenden Ausdruck des nackten Lebens an ſich zu betrachten, ob ſie uns mit einem Worte nöthige, das Hartmannſche Normalindividuum wirklich als Normalindividuum gelten zu laſſen?

Denken wir uns das Leben eines geſunden Menſchen in dem vollkräftigſten Stadium ſeiner Entwickelung. Finden ſich in deſſen Seele nicht Erinnerungen, Intereſſen und Anregungen der verſchiedenſten Art, welche die Entwickelung bis zu dieſem Stadium der Reife in ihm gezeitigt und erweckt haben? Verſchaffen ihm dieſe ſeine Intereſſen, Erinnerungen und Gefühle nicht Unterhaltung genug, wenn er einmal Zeit und Muße findet, bei ſich einzukehren und Umſchau zu halten auf dem Gebiete ſeines eigenen Lebens? Hat ihm etwa dieſes ganze Gebiet rein gar nichts aufzuweiſen? Zeigt es ihm nur eine unbeſchriebene Tafel oder das unbefriedigende öde Einerlei eines langweiligen ſchnöden Egoismus? Iſt nicht vielmehr ſein Inneres durchleuchtet von dem köſtlichen Juwel ſittlicher und religiöſer Ideen, welche ihm den Eigenwerth aller Dinge und Verhältniſſe enthüllen und auch das unbedeutend ſcheinende durch Aufklärung ſeiner Beziehung zum Höchſten als bedeutend erſcheinen laſſen, welche ſelbſt die Wolkenſchatten des Leides in der Erinnerung vergolden? Geſtattet ihm nicht das eingeſam-

melte Wiſſen den Blick von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit der Geſchichte und über den irdiſchen Geſichtskreis hinaus in die Fernen des Weltalls zu verſenken, den geſetzlichen Zuſammenhang alles Geſchehens zu erkennen und den Sinn des Ganzen aus der unabſehbaren Fülle der Einzelerſcheinungen in einer einheitlichen Weltanſicht zuſammenzufaſſen? Bildet nicht alles dieſes den wahren Beſtand und Inhalt ſeines Lebens und iſt dieſer rein gar nichts, iſt ſeine nothwendige Conſequenz nur das troſtloſe Einerlei der Langenweile?

Die Wahrheit iſt, daß nur die Schatten aller dieſer Inhalte in dem Geiſte unſeres Philoſophen ſpuken, daß er nur deßhalb alles grau in grau ſieht, weil er ſich das Beſte am Leben, das Gefühl, hinwegphiloſophirt hat, welches allem erſt Farbe und Leben giebt. Nur deßhalb, weil er die Lebensinhalte nicht kennt, welche das Gemüth des Zufriedenen harmoniſch erfüllen, kann er die paradoxe Behauptung wagen: „Dem Nichtſein an Werth gleich ſtehen würde nur das abſolut zufriedene Leben, wenn es ein ſolches gäbe; es giebt aber keines, denn auch der Zufriedenſte iſt nicht immer völlig und in jeder Hinſicht zufrieden, folglich ſteht alles Leben an Werth unter dem abſolut Zufriedenen, folglich unter dem Nichtſein“ (Ph. d. U. II, S. 308).

Aber nicht nur das normale Leben ſelbſt, ſondern auch alles, was zu deſſen gedeihlicher Führung wünſchenswerth iſt, ſoll zu dem Bauhorizonte des Lebens gehören und noch kein poſitives Gut, ſondern an Werth gleich dem Nichts ſein. So: „die auskömmliche Exiſtenz“, „die Geſelligkeit“ (S. 323 l. c.), „Ehre“ (329), „geſunder Schlaf“ und „Bequemlichkeit“. Nach dem bereits Geſagten kann ich wohl die Kritik dieſer Behauptung billig meinen Leſern überlaſſen und mich nunmehr zu der wichtigeren Frage wenden,

worin denn nun diejenigen Genüſſe beſtehen ſollen, welche ſich angeblich über den Bauhorizont des Lebens erheben und was ſie zu erzeugen im Stande ſei?

Als wahrhaft poſitive Genüſſe läßt Eduard von Hartmann nur gelten: den wiſſenſchaftlichen, den Kunſtgenuß und den Gaumenkitzel. Alle übrigen Triebe, Affecte, Leidenſchaften und Seelenzuſtände ſollen nur ſein:

a. Solche, die nur Unluſt bringen;

b. Solche, die, wie ſchon erwähnt, nur den Nullpunkt der Empfindung, den Bauhorizont des Lebens repräſentiren;

c. Solche, die „nur als Mittel zu außer ihnen liegenden Zwecken eine Bedeutung haben, die daher als Selbſtzwecke illuſoriſch ſind", wie: Streben nach Beſitz, Macht, Ehre u. ſ. w.;

d. Solche, „die zwar dem Handelnden eine gewiſſe Luſt, den leidend Betheiligten aber eine dieſe Luſt weit überwiegende Unluſt bringen, ſo daß der Totaleffect Unluſt iſt" z. B. „Unrechtthun, Herrſchſucht, Jähzorn, Haß und Rachſucht, geſchlechtliche Verführung, Nahrungstrieb der Fleiſchfreſſer;

e. Solche, „die durchſchnittlich den ſie Empfindenden weit mehr Unluſt als Luſt verurſachen" z. B. „Hunger, Geſchlechtsliebe, Kinderliebe, Mitleid, Eitelkeit, Ehrgeiz, Ruhmſucht, Herrſchſucht, Hoffnung";

f. Solche, „die mit vollem Bewußtſein als Uebel erkannt und doch freiwillig übernommen werden, um anderen Uebeln zu entgehen" wie „Arbeit (ſtatt Noth und Langeweile) und Eheſtand";

vor Allem aber:

g. Solche, „die auf Illuſionen beruhen, welche im Fortſchritt der Entwickelung durchſchaut werden müſſen",

und illuſoriſch"? Iſt nicht die Ehre an ſich ein Gefühl von eigenem, ſpecifiſchem Werth, welches ſich in ſeiner wahren Bedeutung nur erleben, aber nicht erſchöpfend beſchreiben läßt, wie das Gewiſſen? Iſt ſie darum nicht vorhanden oder von geringerer Bedeutung, weil ſie uns meiſt nur erſt deutlich und abgeſondert für ſich zum Bewußtſein kommt, wo ſie verletzt wird? Allerdings beruht dieſes Gefühl nur auf der erſt durch das Chriſtenthum vollentwickelten Ueberzeugung, daß das individuelle Leben ein Gut von unermeßlichem Werthe ſei, weil der Geiſt Gottes ſich in ihm offenbare. Dieſes Gefühl kann nicht beſtehen und muß auf „den Nullpunct des Werths" zuſammenſchrumpfen, ſobald das Leben ſelbſt als inhaltsleer, als bloßes „Strahlenbündel von Willensacten des Unbewußten", als bloße Erſcheinung „wie der Regenbogen in der Wolke" aufgefaßt wird. Dies lehrt aber nicht die Erfahrung, ſondern die Philoſophie des Unbewußten. (Ph. d. U. II, S. 173, 185).

Wie der Ehre, ſo ergeht es allen übrigen Gefühlen, in denen die ſpecifiſche inhaltliche Natur des menſchlichen Weſens ſich auf beſondere Weiſe ausprägt. Sie alle werden verwäſſert und entwerthet durch theoretiſche Spitzfindigkeiten und eine nörgelnde blaſirte Alltagsweisheit, welche gewiſſen Aeußerlichkeiten und oft den unbedeutendſten Nebendingen eine Wichtigkeit beilegt, die ihnen nicht gebührt und mit kleinlicher Gefliſſenheit als ganze Hauptſache hinzuſtellen ſucht.

Wer wird bezweifeln, daß es auch Leute giebt, denen z. B. die Kindesliebe weit mehr Unluſt als Luſt verurſacht. Dieſelben werden vielleicht ihren Gefühlen in ganz ähnlicher Weiſe Luft machen, wie wir S. 327 Bd. II der Philoſophie des Unbewußten gedruckt leſen: „Man vergleiche vorerſt die Summe der Freude, welche durch die Geburt, und die Summe des Schmerzes und Kummers, welche durch den Tod eines Kindes in den Gemüthern ſämmtlicher Betheiligten hervorgerufen wird.

Erſt nach Abrechnung des hierbei ſich ergebenden Schmerzüberſchuſſes kann man an die Betrachtung ihres Lebens ſelbſt gehen. — — In der erſten Zeit überwiegt die ſehr beträchtliche Unbequemlichkeit und Schererei der Pflege, beziehungsweiſe der Aerger mit ſorgloſen Dienſtboten, alsdann der Verdruß mit den Nachbaren und die Sorge um Krankheiten, dann die Sorge, die Töchter zu verheirathen und den Kummer über die dummen Streiche und Schulden der Söhne; zu alledem kommt die Sorge der Aufbringung der nöthigen Mittel, die bei armen Leuten in der erſten, bei gebildeten Claſſen in den ſpäteren Zeiten am größten iſt. Und bei aller Arbeit und Mühe, allem Kummer und Sorge und der ſteten Angſt, ſie zu verlieren, was iſt das reelle Glück, was die Kinder dem bereiten, der ſie hat? Abgeſehen von dem Zeitvertreib, den ſie als Spielzeug gewähren und von der gelegentlichen Befriedigung der Eitelkeit, durch die heuchleriſche Schmeichelei der gefälligen Frau Nachbarin, — die Hoffnung, nichts als die Hoffnung auf die Zukunft. Und wenn die Zeit kommt, dieſe Hoffnung zu erfüllen, und die Kinder vorher nicht geſtorben und verdorben ſind, verlaſſen ſie das elterliche Haus, gehen ihren eigenen Weg, meiſt in die weite Welt hinaus, und ſchreiben ſogar am häufigſten nur dann, wenn ſie Geld brauchen".

Aber glaubt der berühmte Verfaſſer dieſer geiſtreichen Herzensergießung im Ernſt dadurch das Weſen der Kindesliebe entſprechend bezeichnet zu haben? Enthalten jene Worte wohl mehr als oft gehörte Lamentationen eines trübſeligen Philiſters auf der Bierbank, deſſen Leben ſich um Aeußerlichkeiten dreht, deſſen Seele von der Sorge um ſolche Aeußerlichkeiten ganz erfüllt iſt und der über ſolchen Aeußerlichkeiten gar nicht zum wahren Leben kommt, der für die edleren Gefühle und Regungen, welche den Inhalt des wahren Lebens ausmachen, gar keinen Raum mehr übrig hat? In der ganzen Stelle iſt

gar keine Spur wahrer Kindesliebe zu entdecken und der Verfaſſer derſelben ſcheint keine Ahnung davon zu haben, daß es auch ſolche Leute gäbe, denen die Kinder mehr ſein könnten als nur ein Spielzeug zum Zeitvertreib und zur gelegentlichen Befriedigung der Eitelkeit.

Auch ſolche Bewunderer wird Eduard von Hartmann finden, die ihm unbedenklich beiſtimmen, wenn er Arbeit, Eheſtand u. ſ. w. für Uebel erklärt, die man freiwillig auf ſich nehme, um anderen größeren Uebeln zu entgehen. Wer wirklich nur arbeitet, um der Noth und Langeweile zu entgehen, für den mag die Arbeit ein Uebel ſein. Aber beſteht darin das Weſen der Arbeit? Wird nicht ſelbſt derjenige, der wirklich nur aus Noth oder Langeweile anfängt zu arbeiten, wenn er es nur recht anfängt, bald auch den Segen der Arbeit empfinden; um ſo tiefer empfinden, je mehr er einſieht, daß der Menſch zur Arbeit und nicht zum Müßiggange geboren iſt und daß er nur durch Arbeit ſeine Beſtimmung zu erreichen vermag?

Und nun gar die Ehe!

Wer weiß nicht, daß es in manchen Ehen leider „viel Unfrieden und Verdruß giebt“ und daß „dieſes an der Unklugheit der Menſchen liegt, die ſich im Kleinen ihren gegenſeitigen Schwächen nicht zu accommodiren verſtehen“; daß viele Ehen unglücklich ablaufen u. ſ. w.? Aber liegt in all dieſen häufig beobachteten und noch öfter wiederberichteten Unregelmäßigkeiten und Ungehörigkeiten wohl für „verſtändige Leute“ ein Grund, darum die Ehe überhaupt für ein Uebel zu erklären? Iſt es eines Philoſophen würdig, bloß aus ſolchen Unregelmäßigkeiten über den Werth eines ſo wichtigen Inſtitutes wie die Ehe abzuurtheilen ohne auf deren wahres Weſen auch nur mit einem Worte hinzudeuten? Es iſt das ebenſo verkehrt als abgeſchmackt, aber es findet den Beifall eines zahlreichen Publicums, das ſich in der Trivialität ſeines engen Geſichtskreiſes

zweifellos bedeutend gehoben fühlt, wenn ihm die Nichtigkeiten des eigenen Kopfes und Herzens aus dem Munde eines berühmten Philoſophen plötzlich als Quinteſſenz der Weisheit verkündet werden.

Es laſſen ſich jedoch nicht alle Werthe und Inhalte des Lebens auf ſo bequeme Weiſe durch bloßen Appell an die Trivialität und Urtheilsloſigkeit der großen Menge völlig beſeitigen. In einigen bleibt ein nicht hinweg zu ſpöttelnder ſpecifiſcher Inhaltskern übrig, der den Umweg einer weiteren Erklärung aus den Principien der Hartmann'ſchen Philoſophie nöthig macht.

Am bedeutſamſten offenbart ſich, wie ich im I. Abſchnitt darzulegen mich bemüht habe, das wahre Weſen der menſchlichen Natur im Gewiſſen. Dafür läßt ſich nun freilich in dem ganzen Geſichtskreiſe jener Philoſophie eine Erklärung nicht finden. Hartmann wählt daher den einfachſten Weg. Er beſtreitet das Vorhandenſein deſſen, was Sprachgebrauch und Wiſſenſchaft hier in voller gegenſeitiger Uebereinſtimmung mit dem Worte „Gewiſſen" bezeichnen und ſchiebt dieſem Worte eine ganz andere Bedeutung unter, indem er darunter „den Collectivausdruck für die jeweilig erreichte Entwickelungsſtufe unſeres geſammten ſittlichen Lebens und Bewußtſeins" verſteht. Hätte er das wahre Weſen des Gewiſſens erkannt und entſprechend gewürdigt, hätte er eine Ahnung davon gehabt, daß es eine individuelle Lebensbeſtimmung gäbe, welche auf die Erreichung eines Ziels von unbedingtem Werthe gerichtet ſei, daß das Gefühl ſolcher Beſtimmung den tiefſten Grund unſeres ganzen Weſens ausmache, und daß ein jener Beſtimmung angemeſſenes Leben ſelbſt ſchon ein Gut von unbedingtem Werthe ſei, ſo hätte er die ganze Frage nach dem Werthe oder Unwerthe alles Beſtehenden gar nicht aufwerfen können; ſo hätte jedenfalls die Betrachtung des Gewiſſens den Mittelpunct der ganzen Frage bilden und dieſe ſofort zu Ungunſten des Peſſimismus ent-

scheiden müssen. Er hätte dann sofort einsehen müssen, daß die wahre Sittlichkeit dem Leben einen festen positiven Halt giebt und demselben einen ganz unschätzbaren Werth verleiht, der durch keine Ungunst der Verhältnisse und durch keine Stürme des Mißgeschicks völlig aufgehoben werden kann. Er hätte dann vielleicht auch eingesehen, daß es die höchste Aufgabe der Wissenschaft sei, des wahren Werthes des Bestehenden durch tiefere Einsicht in das Wesen und seine Zusammenhänge überhaupt erst inne zu werden anstatt das Verständniß solchen Werthes durch eine kurzsichtige nörgelnde Sophistik zu verwirren und herabzusetzen.

Während die Werthschätzung aller anderen angeführten Lebenserscheinungen sehr breit und ausführlich behandelt ist, ist der Sittlichkeit nicht einmal ein besonderer Abschnitt gewidmet. Es wird nur gelegentlich erwähnt, daß die durch positive Sittlichkeit bewirkte „Erhöhung der Lust in der Welt gar nicht in Betracht komme gegen die Masse Unsittlichkeit" (Ph. d. U. II, S. 338). Die positive Sittlichkeit wird bei dieser Gelegenheit mit der Nächstenliebe identificirt und behauptet, daß die Lust, welche sie verursache, ja doch stets auf Seiten des Ausübenden „durch die Unlust des Opfers", auf Seiten des Empfangenden „mit der Unlust der Beschämung verbunden", und „daß die ganze positive Nächstenliebe (oder Sittlichkeit?) daher nur ein nothwendiges Uebel sei, welches dazu dienen solle, ein größeres zu mildern".

Die Sittlichkeit spielt daher bei der Aufstellung der Totalbilance aller Lust und Unlust gar keine Rolle.

Nur der „Unsittlichkeit" ist ein kaum zwei Seiten langer besonderer Abschnitt eingeräumt. Es wird dort alle Unsittlichkeit mit dem Egoismus identificirt und die überwiegende Un-

luſt, welche ſie erzeugen ſoll, nur allein daraus abgeleitet, daß die Unluſt, welche durch die unſittliche Handlung anderen zugefügt werde, ſtets größer ſei als die Luſt, welche der Handelnde dadurch für ſich ſelbſt erlange. Dies iſt bekanntlich nicht einmal immer der Fall. Der filzige Jude, der den reichen Gentleman auf raffinirte Weiſe um einige Pfennige betrügt, kann darüber eine ungemeſſene Freude haben, während dieſem die Sache, wenn er ſie überhaupt erfahren ſollte, ganz gleichgültig ſein würde. Wie viele unſittliche Handlungen ſolcher Art werden von den Anderen dadurch benachtheiligten gar nicht bemerkt und verurſachen daher gar keine Unluſt. Aber es iſt ſehr beachtenswerth, daß Eduard von Hartmann, der eifrige Vorfechter des Peſſimismns, der doch ſonſt alle Gründe zu Gunſten des Peſſimismus mit ſo großem Scharfſinn herauszuſpüren weiß, hier der Uebel größtes nicht ſieht, die Qual des böſen Gewiſſens, die Reue und Zerknirſchung, welche ſich rieſengroß in der Seele des Uebelthäters erhebt und alle durch die unſittliche Handlung bezweckte Luſt gewaltſam überfluthet und hinwegſpült, welche an Intenſität ſelbſt noch viel größer zu ſein pflegt als das Uebel, welches anderen durch die unſittliche Handlung zugefügt wird. Wie kommt es, daß er dieſen größten aller denkbaren Unluſtpoſten, die es überhaupt geben kann, bei ſeiner Bilanceziehung ganz und gar unbeachtet läßt? Iſt die Trübheit der ſyſtematiſchen Brille, durch welche er die Welt und das Leben betrachtet, ſo groß, daß er auch die Qualen des böſen Gewiſſens nicht entdecken kann, wie er das Gewiſſen ſelbſt nicht zu entdecken vermochte?

Der folgende Abſchnitt wird uns weiter darüber aufklären.

Fragen wir weiter, wie es ſich mit der Liebe und mit dem religiöſen Gefühl verhalte? Bisher hielt man das Gebiet dieſer Gefühle für das Allerheiligſte des Menſchenherzens,

in dem daſſelbe ſein eigenſtes Weſen am vollkommenſten und reinſten offenbare. Man pflegt die Werthgefühle dieſer Kategorie als unvergleichbar über allen anderen Erregungen des Gemüths erhaben zu betrachten und die Sprache hat dieſer Schätzung dadurch Ausdruck gegeben, daß ſie dafür den Namen der *Beſeligung* ſchuf. Die Bedeutung dieſes Ausdrucks läßt ſich ebenſo wenig wie der ſpecifiſche Inhalt aller übrigen Empfindungen und Gefühle erſchöpfend in Worten beſchreiben; nur derjenige kann ſie voll ermeſſen, wer ſelbſt die Seligkeit der Liebe und der religiöſen Erhebung in ſich *erlebte*, wer ſelbſt in ſich erfuhr, wie der ſtrahlende Glanz derſelben alle Dinge und Ereigniſſe zu verklären und die Perſpective des Weltalls nach allen Seiten hin bis in die Ewigkeit zu erleuchten vermag.

Der ſpecifiſche Inhalt dieſer Gefühle läßt ſich weder aus Wille und Vorſtellung noch aus dem abſtracten Gedanken der Luſt in zureichendem Maße erklären. Es bleibt daher nichts übrig, als ihre Entſtehung „*in die Nacht des Unbewußten*“ zurück zu ſchieben. Sie ſollen auf *Illuſionen* beruhen, welche das Unbewußte in uns erregt, um unſer Leben mittelſt derſelben ſeinen eigenen Zwecken dienſtbar zu machen, „denn daſſelbe Unbewußte, welches das Leben will, und zwar zu ſeinen ganz beſtimmten Zwecken grade *dieſes* Leben will, wird gewiß nicht unterlaſſen, die betreffenden Lebeweſen mit grade ſo viel Illuſionen auszuſtatten, als ſie brauchen, um das Leben nicht bloß erträglich zu finden, ſondern um auch genug Lebensmuth, Elaſticität und Friſche für die von ihnen zu vollbringenden Lebensaufgaben übrig zu haben, und ſich ſo über das Elend ihres Daſeins hinwegzutäuſchen“ (Ph. d. U. II, S. 292).

Worin die Illuſion *der Liebe* beſtehen ſoll, haben wir ſchon erfahren und ſcheuen uns, mit Rückſicht auf das Anſtandsgefühl unſerer Leſer, daſſelbe hier nochmals unnöthigerweiſe zu

erwähnen. Daß ſie überwiegend Unluſt mit ſich bringen ſoll, wird uns theils aus der „nothwendigen Zerſtörung jener Illuſion", theils aus den vielen Uebelſtänden weitläufig vordemonſtrirt, welche die Liebe außerdem mit ſich bringe, als: Schmerzen bei der Geburt, die lange Enthaltſamkeit bis zur Eingehung der Ehe und die dadurch herbeigeführten Laſter, gebrochene Liebesſchwüre und getäuſchte Herzen, Zerſtörung des ehelichen und häuslichen Friedens, Fehlſchlagen der meiſten Liebesverhältniſſe u. ſ. w. Dieſe Uebelſtände ſind aber mit Ausnahme des erſteren, deſſen Hervorhebung hier einigermaßen lächerlich erſcheinen dürfte, nicht Folgen, die im Weſen der Liebe begründet ſind, ſondern Folgen der Immoralität, des Leichtſinns und der Unbedachtſamkeit der Menſchen, welche darunter leiden.

Auch hier werden wiederum Abnormitäten und Unregelmäßigkeiten, die durch ein an ſich edles und reines Gefühl in unedlen oder excentriſchen Naturen hervorgerufen werden können, benutzt, um das Weſen und den Werth jenes Gefühls ſelbſt in den Augen oberflächlicher Leſer zu discreditiren.

Die Illuſion der religiöſen Erbauung ſoll „in dem unmittelbarem Erfaſſen und Genießen der Identität des All-Einigen Unbewußten mit dem Bewußtſeins-Subject" beſtehen und „nothwendig reſultatlos bleiben müſſen, weil das Bewußtſein unmöglich über ſeine eigenen Grenzen hinaus könne" (Ph. d. U. II, S. 336). Was Hartmann eigentlich unter religiöſer Erbauung verſteht, geht daraus hervor, daß er „die höchſten Grade derſelben kaum denkbar findet ohne eine lange fortgeſetzte Abtödtung des Fleiſches, d. h. nicht nur der ſinnlichen Begierde, ſondern aller weltlichen Lüſte überhaupt" (Ph. d. U. II. S. 335), und daß er dieſelbe „am beſten aus den Leben der Büßer und Heiligen" verſtehen zu können glaubt: daß er ſie lediglich als „ein Surrogat-Talent der Jugend betrachtet, welche, wie alle

Illusionen, durch die Reife des bewußten Verstandes nothwendig zerstört werden müsse".

Auch hier sind es Abnormitäten des religiösen Gefühls, welche mit diesem ohne weiteres identificirt und zur Beurtheilung desselben ausschließlich benutzt werden. Aber diesmal befindet sich Hartmann trotzdem im Irrthum, wenn er behauptet, jene Ausartungen des religiösen Gefühls pflegten „wegen der Schmerzen und Entbehrungen der Askese, wegen des Bedauerns über den Verlust der irdischen Güter, wegen der Heftigkeit der damit verbundenen Kämpfe u. s. w." einen Ueberschuß von Unlust zu erzeugen.

Wer der religiösen Schwärmerei aufrichtig ergeben ist, pflegt eben alle jene Entbehrungen und den Verlust der irdischen Güter deßhalb für nichts zu achten, weil sie von dem Glanze des Gefühls, welches ihn erfüllt, überstrahlt werden; sie sind für ihn keine Entbehrungen und kein Verlust und können daher auch keinen Ueberschuß von Unlust erzeugen. Aber die normale Form des religiösen Gefühls ist nicht diese Schwärmerei. Das wahre religiöse Gefühl schafft neben Momenten höchster Beseligung eine ruhige und gleichmäßige Heiterkeit des Gemüths, welche das ganze Leben wie ein sonniger Hintergrund durchzieht; es ist gar nicht abzusehen, worin hier die überwiegende Unlust bestehen solle? Die geschilderten Selbstquälereien, Zweifel und Scrupel sind demjenigen, welcher von diesem wahren religiösen Gefühle beherrscht ist, ganz fremd. Sie entstehen nicht sowohl aus dem religiösem Gefühl, als aus dem Aufklärungsbedürfniß der Vernunft und sind selbst nur Uebergangszustände, welche der geistig gesunde und normale Mensch bald zu überwinden vermag.

Wer das wahre Wesen der Liebe und des religiösen Gefühls jemals in sich erlebt hat, wird die ganze Frage nach der überwiegenden Lust oder Unlust derselben im höchsten Grade

abgeſchmackt finden. Liebe und religiöſes Gefühl erfüllen unſer Leben mit ſo reichem und tiefem Inhalt, daß daſſelbe trotz aller Wechſelfälle, welche ſeinen normalen Ablauf beeinträchtigen können, als ein Gut von unermeßlicher Bedeutung erſcheint, als ein Gnadengeſchenk Gottes, deſſen unbedingten Werth nur derjenige bezweifeln kann, der zugleich die Grundlagen der Religion und Sittlichkeit überhaupt in Frage ſtellt. Nichts erſcheint verkehrter, als die Wurzeln jener aus dem tiefſten Grunde des Menſchengeiſtes erblühenden Gefühle in die Schattenconſtruction des Unbewußten zu verlegen und zu behaupten, das Glück der Liebe und der religiöſen Erhebung, Gefühlswerthe, in denen ſich das ganze Weſen jener Erlebniſſe erſchöpft, ſeien in Wahrheit kein Glück und keine Beſeligung, welche uns angingen, ſondern nur Illuſionen, nur begleitende Nebenproducte von Realiſationsproceſſen unbewußter Zwecke eines hypothetiſchen Unbewußten, in denen wir nur die untergeordnete Rolle eines Mittels zu ſpielen berufen ſeien, ein an ſich werthloſer Köder, den das Unbewußte uns hinwerfe, um unſer Leben in ſeinem eigenen Intereſſe auszubeuten.

Das lächerlichſte dabei iſt, daß das Unbewußte nach der principiellen Feſtſetzung ſeiner Natur gar nicht einmal im Stande iſt, ſolche Illuſionen vorzuſpiegeln. Auch der oberflächlichſte Leſer muß ſofort bemerken, daß das Unbewußte bei dieſem ganzen Illuſionsproceſſe vollſtändig aus ſeiner Rolle fällt, daß es ſich dabei nicht als Unbewußtes, ſondern wie ein ganz gewöhnlicher, noch dazu ziemlich raffinirter Menſch benimmt. Wie kann das Unbewußte, welches von ſich und der Welt gar nichts weiß, Pläne ſchmieden und den Lebeweſen Illuſionen vorſpiegeln, wozu doch offenbar Ueberlegung und Bewußtſein gehört?! Setzen wir aber ſelbſt voraus, es könnte dies alles: wie kann es dann in ſich ſelbſt zuerſt die ſpecifiſchen Inhalte erzeugen, welche das Weſen jener Gefühle ausmachen und welche es den Menſchen vorſpiegeln ſoll? Nach den für dieſe Frage

maßgebenden principiellen Feſtſetzungen ſoll das Weſen des Unbewußten ja nur aus dem blinden Willen und der logiſchen Idee zuſammengeſetzt ſein und der ganze Weltzweck darauf hinausgehen, der letzteren univerſelle Geltung zu verſchaffen, den Satz der Identität gegen die dieſem angeblich widerſtreitende Function des Wollens aufrecht zu erhalten. Geben wir nun auch einmal probeweiſe zu, dies verhalte ſich wirklich alles ſo, das Wollen widerſpräche wirklich dem Satze der Identität und man könne ſich bei jenem Weltzwecke etwas denken, ſo müßten doch auch die Mittel und Wege, wie der Weltzweck realiſirt, wie dem Satze der Identität gegen das Wollen Geltung verſchafft werden könnte, ſelbſt wieder aus dem Satze der Identität folgen. Dieſer iſt aber, wie Hartmann ſelbſt anerkennt, ſchlechthin unproductiv und poſitiv durchaus unſchöpferiſch. Das Unbewußte, welches nach den principiellen Feſtſetzungen keine anderen Einfälle haben kann als logiſche Conſequenzen aus dem Satze der Identität, kann alſo auch keine poſitive Mittel und Wege erſinnen, den vorgeblichen Weltzweck zu realiſiren; es kann mithin auch nicht den ſchlauen Einfall haben, den Menſchen ſo wunderſame Illuſionen vorzuſpiegeln und das Leben derſelben in beſtimmter Weiſe zu ſeinen Zwecken auszubeuten. Die ganze Geſchichte der Illuſionsvorſpiegelung ſtellt ſich ſelbſt vom eigenen, ſyſtematiſchen Standpuncte ihres Erfinders als reines Märchen dar.

Geſetzt aber auch, das Märchen ſei kein Märchen, ſondern ſchildere den wirklichen Hergang, ſo würde es uns immer nur erklären, was Hartmann unter Liebe und Andacht verſteht; nicht, was dieſe Gefühle in Wahrheit ſind und bedeuten.

Die Liebe iſt keineswegs blos die Vorſtellung von einem überſchwenglichen Genuſſe des Beiſchlafs mit der geliebten Perſon und die religiöſe Erhebung iſt nicht blos das Bewußtwerden der Weſensidentität des Bewußtſeins-Subjects mit dem All-

Einigen Unbewußten. Von der Liebe iſt ſchon früher die Rede geweſen, es handelt ſich hier nur noch um die religiöſe Erhebung.

Denken wir uns alles Wirkliche in der Weſenhaftigkeit einer einzigen Subſtanz enthalten und alle Lebeweſen als Momente des Fürſichſeins dieſer einen Subſtanz, ſo würde das Bewußtwerden ſolcher Weſenidentität an ſich, ohne den Hinzutritt weiterer Vorausſetzungen, noch nicht als religiöſes Gefühl empfunden werden. Zum religiöſen Gefühl wird ſolches Bewußtwerden der Weſenidentität erſt dann ſich geſtalten, wenn wir einſehen, daß jene Weltſubſtanz nicht blos Subſtanz, ſondern Gott ſei, d. h. vollkommene Perſönlichkeit, deren Zweck die Realiſirung des Guten iſt. Erſt wenn wir dieſes einſehen und zugleich begreifen, oder vielmehr als wahr in uns erleben, daß das Weſen des durch den Weltproceß zu realiſirenden unbedingten Guts die Liebe iſt, welche alle Lebeweſen unter einander und mit Gott verbinden ſoll, erſt dann wird das Bewußtwerden der Weſenidentität mit ihm, oder richtiger: des Gegründetſeins in ihm, durch den Eindruck der Erhabenheit, Würde und Hoheit des göttlichen Weſens in uns zum religiöſen Gefühl erweitert und erhöht.

Daß von alledem auch nicht entfernt die Rede ſein könne, wenn wir an Stelle des lebendigen Gottes das Hartmannſche Unbewußte einſetzen, liegt klar auf der Hand. Was iſt uns dieſes Unbewußte? Was kann es uns ſein? Ein unperſönliches, unbewußtes Weſen, welches nur abſtract vorſtellen und wollen, aber nicht fühlen, unſere Gefühle, die wir für es hegen, nicht verſtehen und erwiedern kann, läßt uns völlig kalt und gleichgültig; es könnte uns höchſtens, wenn wir bedenken, daß es mit Unwahrheit gegen uns vorgeht und uns Illuſionen vorſpiegelt, um unſer Leben zu ſeinen eigenen Zwecken auszubeuten, mit Haß und Verachtung erfüllen.

Nicht religiöſes Gefühl, ſondern ein Grauen ohne Gleichen

ergreift uns bei dem Gedanken der Weſensidentität mit jener Hartmannſchen Spottgeburt von Wille und Vorſtellung, wenn wir rückblickend alles Geſagte erwägen und uns das Hartmannſche Syſtem in ſeinen Conſequenzen noch einmal zu vergegenwärtigen ſuchen.

Nicht die lebendigen Realitäten des Lebens, ſondern die abſtracten Begriffe des Wollens und Vorſtellens werden als Elemente des Wirklichen und als Grundlage der Weltbetrachtung hingeſtellt. Beide ſollen die einzigen Attribute der einen Weltſubſtanz ſein, deren Beſtimmung ſo dürftig iſt, daß nicht einmal ein Antrieb der Bewegung und des Weltproceſſes aus ihr ſelbſt begriffen werden kann. Nur der Schein eines Weltproceſſes wird daher aus unſeren Vorurtheilen und Nachgedanken über das Wollen und Vorſtellen des Unbewußten künſtlich in dieſes hineinconſtruirt und der Vielgeſtaltigkeit des wirklichen Geſchehens ſubſtituirt. Das Leben ſelbſt wird durch ſolche theoretiſche Spitzfindigkeiten alles Inhalts und aller Bedeutung entkleidet. An die Stelle der ſpecifiſchen Werthgefühle tritt der monotone Begriff abſtracter Luſt und Unluſt, an die Stelle der vielfältigen lebendigen Regungen des Menſchenherzens die eine Triebfeder des ſtets gleichen ſchnöden Egoismus. Es giebt nichts mehr in dieſer verödeten und entleerten Welt, was uns noch Achtung, Liebe oder Bewunderung einflößen könnte.

Erwägen wir dieſes Alles, ſo wird uns klar, daß unſer Philoſoph, durch die rückſichtsloſe Energie ſeiner theoretiſchen Verblendung mißleitet, ohne Verſtändniß für die wahren Werthe und Intereſſen des Lebens, den Ungedanken faſſen konnte, das Ganze des Weltproceſſes ſei ein Uebel und nur durch einen unvernünftigen Willensact der Weltſubſtanz entſtanden; daß das Nichtſein dem Sein an Werth vorzuziehen, und als einziger Weltzweck die Vernichtung alles Beſtehenden zu denken ſei; es wird uns klar, daß er das Reſultat ſeiner Philoſophie in dem Ausſpruche zuſammenfaſſen konnte: „Alles iſt ganz eitel d. h. illuſoriſch, nichtig".

III.

Die Ethik des Peſſimismus.

Wer die beiden vorigen Abſchnitte aufmerkſam geleſen hat, wird die Ueberſchrift dieſes dritten etwas verwunderlich finden. Er wird einwenden, daß innerhalb einer Weltanſicht, deren hervorſtechende Eigenthümlichkeit eben in der Verkennung der im Gewiſſen offenbarten Vorausſetzungen beſteht, doch ſelbſtverſtändlich von Ethik nicht die Rede ſein könne.

In der That haben wir geſehen, daß die verbindliche Kraft des Sittengeſetzes lediglich in der Anerkennung des unbedingten Werthes und der Heiligkeit des Weltzwecks beſtehen, und daß dieſer ſelbſt nur als Lebensmoment eines perſönlichen Gottes begriffen werden könne, der das Weſen aller Wirklichkeit in ſich ſchließt.

Alle dieſe Vorausſetzungen des Sittengeſetzes ſtehen in einem directen und unaufheblichen Gegenſatze zu der Weltanſicht des Peſſimismus, welche den Unwerth alles Beſtehenden lehrt, welche ein unperſönliches Unbewußtes an die Stelle des lebendigen Gottes ſetzt und den Weltzweck lediglich auf die Vernichtung dieſer durch und durch elenden Welt gerichtet glaubt.

Wir haben ferner geſehen, daß die Wiſſenſchaft der Ethik ſich jene obigen Vorausſetzungen nur dadurch voll und klar zum Bewußtſein bringen konnte, daß ſie den ganzen und vollen

Thatbestand der im Gewissen offenbarten unmittelbaren Lebenswirklichkeit, daß sie das sittliche Leben selbst zum Ausgangspunct und Gegenstand ihrer Forschung machte. Zum Verständniß jenes unbedingten Werthes und der in ihm enthaltenen Voraussetzungen über das Ganze der Weltwirklichkeit kann doch, so wird jeder Unbefangene einwenden, eine Weltansicht unmöglich gelangen, welche sich lediglich auf den abstracten Begriffen des Wollens und Vorstellens erhebt, welche nicht den ganzen und vollen Thatbestand unmittelbarer Lebenswirklichkeit, sondern nur die Formen zum Ausgangspunct und Gegenstand ihrer Untersuchung macht, in denen das Leben verläuft, nur die abstrahirten leeren Begriffe jener Formen, losgelöst von den Inhalten, deren Formen sie sind und aus welchen allein doch ihr Wesen und ihre besondere Gestaltung Sinn und Bedeutung hätte erlangen können!

Diese Bedenken wiegen in der That so schwer, daß sie vor dem Ueberschreiten der Schwelle dieses neuen Abschnitts wohl die Frage zu rechtfertigen vermögen, ob überhaupt von einer Ethik des Pessimismus die Rede sein könne nnd ob nicht vielmehr die ganze weitere Untersuchung von vornherein nothwendig resultatlos bleiben müsse?

Doch Irren ist ja menschlich. Wäre es nicht denkbar, daß durch eine nochmalige, von aller Tradition völlig unabhängige ganz neue und vorurtheilslose Untersuchung aller „principiell möglichen Formen des sittlichen Bewußtseins" das, was man bisher unter Ethik verstand, sich als ein Irrweg oder doch als bloße „Vorstufe" einer noch wahreren Sittenlehre herausstellen; daß dann der verachtete Pessimismus vielleicht sogar „der Grundpfeiler dieser echten Sittlichkeit" sein könnte? Dann verschwände ja aus der Ueberschrift dieses Abschnitts aller innere Widerspruch und aller Beigeschmack einer voreiligen Ironie.

Dies ist in der That die Ansicht Eduard von Hartmann's.

In seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ [1]) will er zuerst „die Quaestio facti der moralischen Triebe, Gefühle und Vorstellungen feststellen, wozu bisher nur mehr oder minder einseitige Vorstudien gemacht“ sein sollen. „Wie die Reform der theoretischen Philosophie dadurch von Kant eingeleitet wurde, daß er das Erkenntnißvermögen selbst zum Gegenstand seiner fundamentalen Untersuchungen machte“, so will Hartmann „eine grundlegende Reform der practischen Philosophie“ herbeiführen, indem „er das sittliche Bewußtsein selbst zum Gegenstand der Untersuchung“ machen zu wollen vorgiebt (Vorrede S. VII). „So lange man annehmen wollte“, heißt es dort, „daß das Bewußtsein die Prädicate „sittlich und unsittlich“ nach Laune und Willkür vertheilte, würde es schlechthin unverständlich bleiben, wie bei solcher grundlosen Entscheidung das Bewußtsein zu der Einbildung kommen sollte, an diesen Prädicaten einen sich gleichbleibenden Begriffsinhalt zu besitzen; sobald eine Vertheilung dieser Prädicate nach festen und bestimmten Gesichtspuncten angenommen wird, besitzt das so verfahrende Bewußtsein eine Richtschnur des Urtheilens, gleichviel ob oder in welchem Grade es sich anfänglich derselben als Richtschnur der Bildung seiner Urtheile bewußt ist. Erreicht aber, wie es bei der aufstrebenden Entwicklungsrichtung des Menschheitsbewußtseins nicht ausbleiben kann, das Bewußtsein die höhere Reflexionsstufe, sich der Richtschnur seiner ethischen Urtheile auch bewußt zu werden, so erfaßt es eben dadurch sich selbst als ein sittliches Bewußtsein, und zwar als ein an diesem Princip hängendes, d. h. es gewinnt den Character als seiner selbst bewußtes, principiell bestimmtes sittliches Bewußtsein, wird so zugleich zur Untersuchung der möglichen Gestalten, welche das Princip der Sittlichkeit im menschlichen Be-

[1]) Berlin, Carl Dunker, 1879.

wußtſein annehmen kann, und die Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeins enthüllt ſich zugleich als ethiſche Principienlehre. Aber ſie unterſcheidet ſich doch weſentlich von allen bisherigen Unterſuchungen über das Princip der Moral durch ihre empiriſche Ausgangsbaſis, durch ihre inductive Behandlung, durch ihre weſentlich den Gegenſtand erſchöpfende Allſeitigkeit und vor allen Dingen durch die Vorurtheilsloſigkeit, mit welcher ſie gänzlich dem Laufe der phänomenologiſchen Unterſuchung anheimgiebt, ob es Sittlichkeit gebe oder nicht, ob dieſelbe eine Realität oder eine Illuſion ſei, ob ſie ein Princip habe oder nicht, ob eventuell dieſes Princip einfach oder vielfach, egoiſtiſch oder alteruiſtiſch, heteronom oder autonom, ſubjectiv, objectiv oder abſolut ſei".

Können wir auch nach Lage der Sache dieſem kühnen Verſuche der Schöpfung einer ganz neuen Ethik nicht ohne ſchweres Mißtrauen entgegenſehen, ſo rechtfertigt doch jedenfalls die große Verbreitung der Hartmann'ſchen Schriften ein näheres Eingehen auf denſelben.

Mit der angeprieſenen Vorurtheilsloſigkeit, der inductiven Behandlungsart und der empiriſchen Ausgangsbaſis hat es hier freilich ebenſo wenig auf ſich wie mit den gleichen Anpreiſungen in der „Philoſophie des Unbewußten". Hier wie dort iſt die ganze Auffaſſung und Entwickelung von den Einſeitigkeiten und Mängeln der theoretiſchen Weltanſicht des Verfaſſers vollkommen beherrſcht. Das vollſtändige Programm der Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeins iſt bereits im Cap. C XIV der Philoſophie des Unbewußten über „das Ziel des Weltproceſſes und die Bedeutung des Bewußtſeins" enthalten. Es wird dort entwickelt, daß das Ziel des Weltproceſſes nur auf die Vernichtung dieſer durch und durch elenden Welt gerichtet ſein könne, auf die Bekämpfung des alogiſchen Willens durch das logiſche Formalprincip. Der Anfang dieſes Kampfes be-

ginnt mit der Entſtehung und der Fortgang deſſelben beſteht in der Steigerung des Bewußtſeins. „Der poſitive Standpunct der practiſchen Philoſophie iſt die volle Hingabe der Perſönlichkeit an den Weltproceß um ſeines Zieles, um der allgemeinen Welterlöſung willen“. (Ph. d. U. II, S. 402). Ganz dieſelben metaphyſiſchen und ethiſchen Grundgedanken und Vorausſetzungen, welche der Philoſophie des Unbewußten zu Grunde liegen, bilden auch die eigentliche Grundlage der Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeins. Die „empiriſche Ausgangsbaſis“ hat auch in dieſem Werke nicht dazu beigetragen, die unzulänglichen ſittlichen Vorſtellungen des Verfaſſers zu rectificiren und zu erweitern. Sie konnte es nicht, da der Verfaſſer ihr nur die ganz unfruchtbare Function eines Aushängeſchildes zugewieſen hat, da er nichts in ihr ſucht, als was er zuvor künſtlich in ſie hinein interpretirt hat. Die „empiriſche Ausgangsbaſis“ dient auch hier nur als Folie zur Veranſchaulichung und Entwickelung der ſyſtematiſchen Grundgedanken und Ziele, welche den Geſichtskreis und das Intereſſe Eduard von Hartmann's ausſchließlich erfüllen.

Dies läßt ſchon ein Blick auf die Eintheilung und Gliederung des behandelten Stoffes unſchwer erkennen. Nachdem durch die ſyſtematiſchen Beſtimmungen der Philoſophie des Unbewußten alle ſpecifiſchen Inhalte aus dem Leben des Individuums ausgetilgt ſind und der urſprüngliche Beſtand deſſelben auf die eine Triebfeder des Egoismus reducirt iſt, muß ſich daſſelbe zur Begründung des ächten ſittlichen Bewußtſeins natürlich als unzulänglich erweiſen. Das geſammte, auf ſolche Weiſe verſtümmelte urſprüngliche Geiſtesleben des Individuums wird daher folgerecht aus dem Tempel des „ächten ſittlichen Bewußtſeins“ hinausgeworfen und „in die Vorhalle des pſeudomoraliſchen Bewußtſeins“ verwieſen. Erſt die in der „Geſchmacks- und Gefühlsmoral“ hervortretenden, angeblich

dem Individuum vom Unbewußten eingepflanzten „Instincte und Triebfedern" sollen die Anfänge des ächten sittlichen Bewußtseins begründen, welches in der „Vernunftmoral" seine höchste Entwickelung erreicht. Es sind nicht individuelle Lebenszwecke, sondern die jenseits der Individualsphäre belegenen, nur mittelst des individuellen Lebens zu realisirenden Zwecke des Unbewußten, welche gewürdigt werden, das ächte sittliche Bewußtsein zu begründen. Das Individuum kommt dabei nur als Mittel, nicht als Selbstzweck in Betracht. Die Hauptaufgabe ist, wie schon im Cap. C XIV der Ph. d. U. entwickelt wurde, die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken des individuellen Bewußtseins zu machen. Die Zwecke des Unbewußten aber concentriren sich hier wie dort in dem obersten Weltzweck der Realisirung des logischen Formalprincips, der Bekämpfung des alogischen Willens und der endlichen Welterlösung. Diesem Gedankengange wird das gesammte empirische Material angepaßt. Dasselbe wird in eine Vielheit gesonderter „Moralprincipien" auseinandergelegt und wieder in einander geschachtelt, welche so hinter einander geordnet sind, daß stets das eine auf das andere zu seiner Begründung hinweisen soll, bis sie sämmtlich am Schlusse als „aufgehobene Momente" in der Welterlösungskomödie aufgehen.

Die nähere Betrachtung wird diese hier nur zur vorläufigen Orientirung eingeschalteten Bemerkungen in allen Puncten bestätigen.

„Der Kern des practisch sich bethätigenden Menschen ist der Wille; der Wille ist Streben nach Befriedigung, oder da die Befriedigung des Willens, wenn sie zum Bewußtsein kommt, Lust heißt (!), so ist das Wesen des Willens gleichbedeutend mit dem (gleich viel ob bewußten oder unbewußten) Streben nach Lust" (!!). In diesen Anfangsworten der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins tritt die Grundan-

sicht des Verfassers bereits mit wünschenswerther Deutlichkeit zu Tage. Der Egoismus wird als die einzige wirksame Triebfeder des menschlichen Handelns hingestellt, welcher gegenüber die sittlichen Regungen gar nicht in Betracht kommen können, da „der Egoismus sich zum positiv Ethischen verhält wie ein urwüchsiger Riesenbaum der üppigen Tropenwelt zu einem zarten Keimpflänzchen, das den Schnee durchbricht" (S. 51). Ein Wettkampf zwischen beiden erscheint hoffnungslos. „So lange der Egoismus noch in voller Kraft besteht, wird das Entgegenhalten rein ethischer Gesichtspunkte nur als rigoristisch abstoßendes oder gar pedantisch lächerliches Moralisiren empfunden" (S. 15). Es trifft sich hier wieder, daß die Consequenzen der Hartmannschen Lehre sich nahe mit einer trivialen Auffassung des gemeinen Lebens berühren, mit der bekannten Philisterweisheit, daß es in der großen Welt überall grade so hergehen müsse wie in der kleinen Welt des eigenen Daseins, das heißt, daß alles sich überall um das liebe Ich drehe.

Und die Uebereinstimmung ist nicht zufällig.

Die großen, bedeutsamen Inhalte des menschlichen Lebens, die sittlichen und religiösen Ideen, pflegen auch in der kleinlichen Philisterseele, die über der steten Sorge und Beschäftigung mit den Mitteln und Zurüstungen zum Leben zum eigentlichen wahren Leben selbst gar nicht durchzudringen vermag, so zu verkümmern, daß sie fast alle Motivationskraft einbüßen. Durch die Ungunst der Verhältnisse wird hier practisch nahezu dasselbe Resultat erreicht, was Hartmann als die durch die Natur der Sache bedingte Regel hinstellt: ein Leben, das der Selbstsucht verfallen ist, weil es nichts Höheres kennt oder weil das Höhere keine Macht über es hat.

Aber dennoch waltet zwischen der kleinlichen Philisterseele und dem Hartmannschen Normal-Individuum ein beachtens-

werther Unterſchied ob. In der erſteren ſind die höheren Geiſtesanlagen nur degenerirt oder in der Entwickelung gehemmt aber doch im Keime vorhanden, aus dem letzteren ſind ſie ganz und gar hinwegphiloſophirt. Erinnern wir uns doch, daß die Welt nach der Hartmannſchen Theorie bloß aus Wille und Vorſtellung entſtanden ſein ſoll; daß das Gefühl, in dem alle ſpecifiſchen Inhalte des Lebens wurzeln, aus dem Geſichtskreiſe dieſer Theorie bis auf den abſtracten Gedanken der Luſt und Unluſt ganz ausgeſchieden iſt; daß der Wille deßhalb, wie wir ſoeben vernommen haben, der Kern des practiſch ſich bethätigenden Menſchen ſein, und daß das Weſen des Willens in dem Streben nach Luſt beſtehen ſoll!

Weil Hartmann als einzige practiſche Triebfeder des Menſchen theoretiſch nichts anderes gelten läßt als den Egoismus, deßhalb ſieht und beachtet er im Leben nur diejenigen Exemplare von Menſchen, in denen der Egoismus hypertrophiſch entwickelt iſt und ſtellt dieſe, wenn auch leider recht häufigen Abweichungen von der Regel als Normal-Exemplare dar, aus deren Beobachtung er den grundlegenden Geſichtspunct zur Eintheilung und Beurtheilung der Erſcheinungen des ſittlichen Bewußtſeins entnimmt. Inſoweit ſcheint dieſer Hauptgeſichtspunct auf einer gewiſſen Art von empiriſcher Ausgangsbaſis zu beruhen, richtiger: auf einem Ausſchnitt dieſer, welcher vorher nach principiellem Geſichtspuncte zugeſchnitten iſt. Aber es ſcheint auch nur ſo bei ganz oberflächlicher Beobachtung. Ueber den Abnormitäten, welche Hartmann hier allein ſehen will, überſieht er die Hauptſache. Er überſieht, daß, wie ſchon geſagt, auch in der kleinlichſten Philiſterſeele die Keime der ſittlichen und religiöſen Gefühle vorhanden ſind, welche nur durch Ueberwucherung eines über das Maß hinausgewachſenen Egoismus unterdrückt wurden; er überſieht, daß das normale, ſittliche Gleichgewicht in einer ſolchen Seele nur dadurch her-

gestellt werden kann, daß jene verborgenen Keime durch Lehre oder Lebensschicksale aus ihrer Verborgenheit hervorgezogen und entwickelt werden, daß der Egoismus durch Selbstbeherrschung zurückgedrängt und das Feld für die wahren Ziele und Aufgaben des Lebens dadurch frei gemacht werde. Er übersieht es bloß deßhalb, weil er sich durch seine systematischen Vorurtheile das Verständniß für jene höheren Lebensinteressen verbaut hat.

Nicht die empirische Ausgangsbasis, sondern seine eigenen Vorurtheile verleiten ihn daher zu der für seinen intendirten ethischen Neubau grundlegenden, aber grundfalschen Behauptung, daß der Egoismus nur durch die Einsicht überwunden werden könne, daß alles, was das Individuum nur irgend für sich wollen könne, einen Ueberschuß von Unlust mit sich bringe und deßhalb werthlos und nichtig sei, daß das Individuum durch diese Einsicht erst — wie er sich ausdrückt — „zur Selbstverläugnung emporgeläutert" werden müsse, bevor das ächte sittliche Bewußtsein in ihm Platz greifen könne, und daß deßhalb „der Pessimismus der Grundpfeiler der Ethik sei".

Es ist das eine sehr merkwürdige Art der Selbstverläugnung, die darin bestehen soll, daß jemand dem entsagt, was ihn anekelt und weil es ihn anekelt. Es scheint fast, daß diese unpassende Bezeichnung hier nur gewählt sei, um die Erbärmlichkeit des wahren Sachverhalts durch ein hochklingendes Wort zu verhüllen und dem ersten grundlegenden Schritte zur Ethik des Pessimismus einen ethischen Beigeschmack zu verleihen, der ihm von Rechtswegen nicht gebührt. Es ist Blasirtheit, aber keine Selbstverläugnung, wenn ich den Freuden des Lebens bloß deßhalb entsage, weil sie keinen Reiz mehr für mich haben.

Nicht „Selbstverläugnung" sondern „Blasirtheit"

iſt die Pforte, durch welche der Weg in den Tempel des ächten Hartmannſchen ſittlichen Bewußtſeins führt.

Hätte Hartmann ſich die Conſequenzen jener für ſeine ganze Ethik grundlegenden Behauptung nur einigermaßen an der Hand der Erfahrung, worauf er ſich doch ſo angelegentlich beruft, klar zu machen geſucht, ſo würde er die Verkehrtheit derſelben ſofort eingeſehen haben. Die Erfahrung weiſt kein einziges Beiſpiel auf, daß Leute, die mit der Welt fertig ſind, weil ſie gar Nichts mehr zu hoffen und zu wünſchen haben, noch durch irgend welche heteronome oder autonome Moralprincipien zum ſittlichen Handeln aufgeſtachelt worden ſeien. Wohl kommt es vielfach vor, daß nicht ganz verdorbene Menſchen, die zeitweiſe in ſinnlichen Genüſſen geſchwelgt und darin keine Befriedigung gefunden haben, ihres beſſeren Selbſt und ihrer wahren Beſtimmung eingedenk geworden und dadurch auf den rechten Weg gekommen ſind. Dies wäre aber nicht möglich geweſen, wenn nicht das Bewußtſein einer höheren Beſtimmung in ihnen gelebt und ſie zur Umkehr und Beſſerung gedrängt hatte. Hätte dieſes ſie nicht gerettet, ſo wären ſie einfach der Verzweiflung und dem Untergange anheimgefallen.

Dieſen ſprechenden Thatſachen der wirklichen Lebenserfahrung verſchließt er ſich jedoch mit der hartnäckigen Conſequenz eines ächten Syſtematikers und läßt ſich ſtatt deſſen durch ſein peſſimiſtiſches Vorurtheil, daß das ganze individuelle Leben nichtig und werthlos ſei, verleiten, die durch das Gewiſſen offenbarten Grundthatſachen aller Sittlichkeit, den Gedanken einer individuellen Lebensbeſtimmung und das Gefühl des unbedingten Werths des durch ſolche Beſtimmung zu realiſirenden Weltzwecks, zu verkennen. Dieſe bilden das ſelbſtleuchtende Centrum, welches allen beſonderen Lebensrichtungen und Lebensaufgaben erſt ihren ſpecifiſchen Werth verleiht. Hartmann umgeht dieſes gefliſſentlich und ſucht vergeblich in der Peri-

pherie der beſonderen Lebensrichtungen ein neues Princip für das ſittliche Bewußtſein zu gewinnen. Er verſucht ſogar im offenbaren Widerſpruche mit den evidenteſten Thatſachen der unmittelbaren Lebenserfahrung den Schwerpunkt des ſittlichen Bewußtſeins aus der Individualſphäre in ein jenſeits derſelben gelegenes transſcendentes Gebiet zu verlegen, indem er das Individuum zu einem an ſich werthloſen, bloßen Mittel für die Realiſirung der Zwecke des Unbewußten degradirt. Er zerſtört damit das ſittliche Bewußtſein in ſeinen Fundamenten und ſetzt an ſeine Stelle ein neues Product, deſſen Material nicht aus der Erfahrung, ſondern aus der Rüſtkammer ſeiner ſyſtematiſchen Begriffe entnommen iſt.

Da der Träger dieſes neuen ſittlichen Bewußtſeins, das durch den Peſſimismus zur Selbſtverläugnung emporgeläuterte, in ſich bankerotte Individuum, vorher durch die Verkehrtheiten der ſyſtematiſchen Philoſophie alles Inhalts beraubt wurde, ſo gilt es zunächſt, daſſelbe wieder mit einem entſprechenden neuen Inhalte anzufüllen. Dafür iſt, wie wir auch ſchon wiſſen, bereits in der Philoſophie des Unbewußten geſorgt. Das Unbewußte hat das Individuum ja mit ſo viel Illuſionen ausgeſtattet, als es braucht, um das Leben erträglich zu finden. Dieſe werden unter der Firma „Geſchmacks-, Gefühls- und Vernunftmoral" zu einer bunten Reihe geſonderter Moralprincipien verarbeitet und als Quell und Urſprung des ächten ſittlichen Bewußtſeins hingeſtellt. Um die Geduld der Leſer nicht allzu ſehr auf die Probe zu ſtellen und öfteren Wiederholungen vorzubeugen, muß ich darauf verzichten, dieſelben einzeln in der vom Verfaſſer beliebten Reihenfolge zu beſprechen. Ich werde mich deßhalb darauf beſchränken, dieſelben gruppenweis zuſammenzufaſſen und nur die wichtigeren von ihnen einer beſonderen Erörterung unterziehen.

Was zunächſt die ſogenannte Geſchmacksmoral anlangt,

gebrauchs kann Eduard von Hartmann dieſes ſogenannte ſittliche Bewußtſein als autonomes ſittliches Bewußtſein bezeichnen? Es iſt ganz offenbar: die vorgebliche Autonomie der Hartmann'ſchen Gefühls- und Geſchmacksmoral beruht lediglich auf einer Uſurpation, die aus den gegebenen Prämiſſen auch nicht einmal den Schein einer Begründung ſchöpfen kann.

Ebenſowenig kann auf ſolcher Grundlage ein Pflichtgefühl entſtehen. Die eingepflanzten Triebe können den Willen allenfalls neceſſitiren, ſie können aber nicht eine auf der Achtung vor der Hoheit des Sittengeſetzes beruhende Verbindlichkeit zur freiwilligen Folgeleiſtung begründen. Das Gefühl der moraliſchen Verbindlichkeit und die Freiheit der ſittlichen Selbſtbeſtimmung ſind Correlate, welche einander gegenſeitig bedingen und zuſammen erſt das wahre Weſen der Sittlichkeit conſtituiren. Das eine iſt undenkbar ohne das andere, und beide finden in der Hartmann'ſchen Auffaſſung keine Begründung. Hartmann hat zwar Recht, wenn er die ſittliche Bedeutungsloſigkeit des liberum arbitrium indifferentiae mit aller Schärfe hervorhebt, aber er zerſtört den Begriff der freien, ſittlichen Selbſtbeſtimmung, indem er das Individuum in allen hier fraglichen Beziehungen durch Triebe und Inſtincte beſtimmt ſein läßt, welche wie blinde Naturkräfte wirken und das Gefühl der ſittlichen Verantwortlichkeit nicht begründen können.

Seine Speculationen widerſtreiten auch hierin der empiriſchen Ausgangsbaſis, denn die Fähigkeit, ſich nach ſittlichen Motiven ſelbſt zu beſtimmen, iſt eine Thatſache der unmittelbaren Lebenserfahrung, die durch das ſonſt unerklärliche Gefühl der ſittlichen Verantwortlichkeit beſtätigt und ergänzt wird, und ſich durch keine Sophiſtik hinwegdeuteln läßt.

Erſcheint es daher auch auf den erſten Anblick als ein Vorzug, wenn Hartmann das Pflichtgefühl im Gegenſatz gegen

die Kant'sche Ansicht als Neigung aufgefaßt wissen will, so kehrt sich das gegenseitige Werthverhältniß doch alsbald in's Gegentheil nm, wenn man erwägt, daß der Formalismus des Kant'schen Moralprincips — wie ich schon einmal an anderer Stelle erwähnte[1]) — in Wahrheit nur der theoretisch unzulängliche Ausdruck eines tiefen Gefühls vom Werthe der sittlichen Selbstachtung sich darstellt, während das Hartmann'sche Pflichtgefühl nur ein dem Subjecte äußerlich eingepflanzter Instinct ist, der mit dessen eigentlicher Natur nichts zu schaffen hat. Die bloße Bezeichnung kann auch hier den factischen Sachverhalt nicht verändern. Wenn das Pflichtgefühl als Neigung eine sittliche Bedeutung erlangen soll, so muß es selbst in der Achtung vor der Hoheit des Sittengesetzes, also in dem Gefühle der moralischen Verbindlichkeit bestehen. Diese Bedingung ist ausgeschlossen durch eine Weltansicht, welche den wahren Grund der moralischen Verbindlichkeit, das Gefühl des unbedingten Werthes der sittlichen Bestimmung nicht gelten läßt.

Es ist nur eine weitere nothwendige Folge dieser verkehrten Weltansicht, daß Hartmann auch die Natur des Gewissens ganz und gar verkennt, oder vielmehr, daß er den empirisch gegebenen Thatbestand des Gewissens durch die Trübheit seiner systematischen Brille überhaupt gar nicht zu entdecken vermag. Er behauptet, das Gewissen sei nur „der Gesammtausdruck oder das Resultat der Totalität des sittlichen Bewußtseins". Dies bedeutet gar nichts, wenn man den Begriff des sittlichen Bewußtseins so verzettelt, wie Hartmann es thut. Es liegt in dieser Begriffsbestimmung das offene Eingeständniß, daß er das Gewissen eben nicht als einen ursprünglichen Factor des menschlichen Geisteslebens betrachtet. Aber, nachdem ihm dieser ursprüngliche Begriff des Gewissens unter den

[1]) Cf. „Das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit" von H. Sommer. Berlin. Georg Reimer 1882 Seite 45.

Händen gestorben ist, möchte er doch gern den Namen beibehalten und schiebt an Stelle des ursprünglichen Begriffes, den der Sprachgebrauch mit dem Namen Gewissen bezeichnet, etwas ganz anderes, nämlich die Totalität dessen unter, was er unter sittlichem Bewußtsein versteht. Es wäre jedenfalls besser und ehrlicher gewesen und hätte nur zur Verhütung von Mißverständnissen dienen können, wenn Hartmann dies offen eingeräumt und mit dem Begriffe des Gewissens auch den Namen fallen gelassen hätte. Aber freilich, Worte repräsentiren mit Rücksicht auf die Oberflächlichkeit der meisten Leser an sich schon ein geistiges Capital, dessen Schein zu conserviren nützlich ist. Hier wird durch die Beibehaltnng des Wortes „Gewissen" offenbar ein doppelter Gewinn erzielt. Theils giebt es zweifellos viele Leute, welche der Hartmann'schen Lehre im Uebrigen gern beistimmen werden, aber doch altfränkisch genug sind, an dem Begriffe des Gewissens, unter dessen Auspicien ihr Leben und Denken sich entfaltet hat, mit solcher Zähigkeit festzuhalten, daß sie stutzen und bedenklich werden würden, wenn ihnen zu voller Klarheit käme, daß ihnen jener sittliche Halt des Gewissens, an dem ihr Leben unklar haftet, durch die Hartmann'sche Lehre ganz entzogen werde; welche aber doch nicht consequent und scharfsinnig genug sind, den wahren Sachverhalt zu erkennen, so lange nur der Name des Gewissens, wenn auch mit veränderter Bedeutung seines Sinnes, beibehalten wird. Theils erhält das „Resultat der Totalität des sittlichen Bewußtseins" selbst schon durch die bloße Bezeichnung mit dem altehrwürdigen Namen des Gewissens einen ethischen Beigeschmack, dessen es durch sich selbst nicht theilhaftig werden könnte.

Durch die Verkennung der Thatsache des Gewissens stellt sich Eduard von Hartmann, wie schon erwähnt, ganz außerhalb der Ethik im bisherigen Sinne, welche sich lediglich auf jene

Thatsache gründet. Er entfernt sich damit ganz von der empirischen Ausgangsbasis und gründet seine neue Ethik, wie die nachfolgenden Erörterungen bestätigen werden, lediglich auf selbst geschaffene Begriffe. Die Originalität dieser neuen Ethik läßt sich daher nicht bestreiten; es fragt sich nur: ob dieselbe auch im Stande sei, den sittlichen Anforderungen des Lebens zu genügen, d. h. ob sie wirklich auch eine Ethik sei?

Ganz unzulänglich erweist dieselbe sich sogleich in der Hauptsache, wo es darauf ankommt, das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit zu erklären. Dieses beruht, wie ich im I. Abschnitt entwickelt habe, allein darauf, daß das Gefühl unserer sittlichen Bestimmung den wahren Grundcharacter unserer geistigen Natur bestimmt; daß wir selbst moralische Wesen sind; daß daher die unmoralische Handlung uns gewissermaßen außer uns selbst setzt, uns mit unserem wahren Wesen in Conflict bringt. Dieser Erfolg könnte selbstverständlich dann nicht eintreten, wenn wir in unserem sittlichen Handeln lediglich durch Triebe bestimmt würden, welche nach Art der Naturkräfte in uns wirken sollen und für welche wir daher auch nicht verantwortlich gemacht werden könnten. Es ist dies der characteristische Grundzug der neuen Ethik, daß sie das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit nicht kennt. Hier haben wir die Auflösung des Räthsels, weßhalb bei Aufstellung der Lust- und Unlustbilance zur Begründung des Pessimismus der Cardinal-Unlustposten: die Qual des bösen Gewissens, nicht mit in Rechnung gestellt werden konnte. Es giebt in der Ethik des Pessimismus keine sittliche Verantwortlichkeit.

Hartmann hat zwar, nachdem ihm auch dieser Begriff unter den Händen gestorben ist, auch hier wieder den Namen, welchen die Wissenschaft in Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauche damit verknüpft, noch aufrecht erhalten, aber er schiebt auch

diesem Namen eine ganz andere Bedeutung unter. Er versteht unter Reue ein sogenanntes „moralisches Nachgefühl", was der unmoralischen Handlung in der Seele etwa mit einer ähnlichen gesetzlichen Nothwendigkeit folgen soll, wie das grüne Complementärbild im Auge auf einen intensiven rothen Lichteindruck. Er nennt die Reue „ein rein natürliches psychologisches Factum, das an und für sich gar keine sittliche Bedeutung hat", welches nur als „Depression des moralischen Selbstgefühls überwiegend schädlich wirkt" (S. 188, 192, 194) „da das Selbstgefühl der beste Antrieb zur Tugend sei", und „die rückwärts gerichtete Seite der Reue unnütz, die vorwärts gerichtete überflüssig sei, da schon die Vernunft die Besserung ohne Schmerzempfindung besorge". Man sieht, die neue Ethik ist für den Privatgebrauch recht bequem eingerichtet. Da sie die Besserung ohne Schmerzempfindung besorgt, kann sie denen, welche öfter an Gewissensbissen leiden, nicht dringend genug empfohlen werden.

Wir heben aus der Reihe der übrigen unter den Titel der „Gefühlsmoral" aufgeführten „Moralprincipien des „Gegengefühls (Vergeltungstriebs), des Geselligkeitstriebes, des Mitgefühls, der Treue, der Pietät und „der Liebe" nur noch das letztere hervor.

Wenn wir nach einer tieferen Begründung der Moral suchen, indem wir den letzten Inhalt des Weltzwecks vorahnend zu erfassen streben, so können wir etwas Höheres als die Liebe nicht vorstellen. Auch Hartmann weiß zum Lobe der Liebe viel schöne Worte aufzuwenden. Er nennt sie „die Krone aller Gefühle", „die durch Erweiterung des eigenen Selbst über die Sphäre des Ich hinaus den Egoismus verneine" und „damit die Wurzel des Bösen zerstöre". „In der Liebe bricht", so sagt er S. 271, „das All-Einheitsgefühl der Wesen zur ruhigen, stetigen Flamme durch, die mit ihrer Gluth das Leben er-

wärmt". „In der Liebe" ſoll ſich „das Selbſtgefühl zum All-gefühl erweitern, die Liebe zur All-Liebe, das Identifications-gefühl zum All-Einheitsgefühl". „Die Liebe iſt die höchſte ſittliche Offenbarungsform des Abſoluten" (S. 296).

Aber was ſollen hier alle dieſe hochklingenden Worte?

Fragen wir im Ernſt: welchen Boden hat die Liebe inner-halb der Hartmannſchen Weltanſicht? was hat das Abſolute zu offenbaren? was iſt das Abſolute? was ſind die Individuen, in denen das Gefühl der Liebe erblühen ſoll? — ſo kann die Antwort nach allem Geſagten nur lauten: Das Abſolute hat gar nichts zu offenbaren, ſein Weſen beſteht nur in einer nichts-ſagenden Compoſition von blindem Willen und logiſcher Idee, die Individuen ſind ganz liebeleer, denn ihr Weſen geht auf in Egoismus und aufgepfropften Trieben und Inſtincten des liebeleeren Unbewußten: die Liebe iſt ganz bodenlos in dieſer troſtloſen und verödeten Weltanſicht.

Eduard von Hartmann freilich glaubt einen großen Fund des Tiefſinns gemacht zu haben, indem er „die Weſens-identität" als den metaphyſiſchen Grund der Liebe hervor-hebt. Aber was ſoll hier die Weſensidentität? Kann die bloße metaphyſiſche Weſensidentität die Naturen der mit einander weſensidentiſchen Individuen verändern? Kann ſie den liebe-leeren die Liebe einflößen, wenn nicht wenigſtens der Keim dazu in ihrem Weſen begründet iſt? Wenn die Weſen ſich wirklich alle als weſensidentiſch fühlen ſollten, wäre ſolches Identitätsgefühl an ſich ſchon Liebe? Wie könnte das Gefühl der Identität aller das Leben erwärmen, wenn ſie alle ſelbſt liebeleer und kalt ſind?

Die Wahrheit iſt, daß die Weſensidentität nur eine meta-phyſiſche Exiſtenzbedingung der Weſen bedeutet, welche an ſich mit der Liebe gar nichts zu thun hat, daß die Liebe viel-mehr erſt dann in den Weſen entſtehen kann, wenn ſie

trotz der metaphyſiſchen Weſensidentität in irgend welcher Weiſe für ſich ſind und als für ſich ſeiende Weſen mit einander in Wechſelwirkung treten und durch die Anerkennung und Achtung ihrer gegenſeitigen Eigenſchaften einander liebewerth erſcheinen können. Die Liebe iſt ſogar nicht bloß durch das Fürſichſein und die relative Getrenntheit der Weſen von einander bedingt, ſie beſteht ſelbſt ihrem Weſen nach in der Anerkennung, in dem Geltenlaſſen, in der Förderung des Wohls der anderen und in dem Glücke, welches man ſelbſt an dem Gedeihen und an dem Glücke der anderen als anderer empfindet. Ihre reinſte und höchſte Form, die Aufopferung, ſetzt das eigene Wohl hinter dem Wohle der anderen geliebten Weſen ganz zurück, und zwar nicht aus dem egoiſtiſchen Grunde, weil man an dem Gedeihen der anderen bloß thatſächlich mehr Freude hat als am eigenen, ſondern weil es im Weſen der Liebe begründet iſt, daß man an dem Wohl und Gedeihen der geliebten Weſen mehr Freude hat als am eigenen Wohl und Gedeihen. Dies iſt die Hauptſache: Die Liebe iſt ein ſpecifiſches urſprüngliches Gefühl, welches ſich nur ſeinem Inhalte nach erleben, aber nicht erſchöpfend beſchreiben und in Worte überſetzen läßt.

Nicht darin beſteht das Weſen der Liebe, daß ſie ein abſtractes Luſtquantum erzeugt, ſondern ſie iſt an ſich ſelbſt ein ſpecifiſches incommenſurabeles Werthgefühl von eigenartiger Natur, das höchſte und beglückendſte, welches wir kennen. Hartmann verkennt auch das Weſen der Liebe deshalb, weil er alle urſprünglichen Lebensinhalte ihrem Weſen nach nicht zu würdigen weiß, weil er durch ſyſtematiſche Vorurtheile zu der verkehrten Anſicht gedrängt wird, alle Gefühle ließen ſich in den abſtracten Gedanken der Luſt oder Unluſt und an ſich gleichgültige Vorſtellungscoëfficienten ohne Reſt auflöſen. Nur deß-

halb kann er sich auch das Wesen der Liebe nicht anders erklären, als dadurch, daß er es in die beiden Componenten der abstracten Lust einerseits und den Gedanken der Wesensidentität andererseits zerlegt. *Aber dieses ist keine Erklärung der Liebe, sondern der Versuch einer Zurückführung derselben auf den Egoismus.*

Wenn ich den andern *bloß deßhalb* liebe, weil ich die metaphysische Einsicht gewonnen habe, er sei mit mir wesensidentisch, so liebe ich *nicht ihn* sondern *mich selbst in dem anderen*. Dies giebt Hartmann selbst zu nnd ist doch verblendet genug, zu behaupten, darin bestehe die Liebe! Die Liebe wird erst auf einem sehr gekünstelten metaphysischen Umwege in Egoismus umgewandelt und dann behauptet, der Egoismus werde durch diese vorher in Egoismus umgewandelte Liebe verneint! Wie kann aber der Egoismus durch den Egoismus verneint werden?

Auch hier müssen wir wieder einmal constatiren, daß Hartmann zuerst den Begriff einer Sache durch verkehrte systematische Einfälle aufhebt und dann den Namen, welchen der Sprachgebrauch mit dem zerstörten Begriffe verband, trotzdem beibehält und mit einem ganz anderen Sinne verknüpft.

Die Liebe, welche bloß auf dem Gefühle der Wesensidentität beruhen soll, ist keine Liebe, sondern ein schlecht verhüllter Krypto-Egoismus aus der systematischen Fabrik Eduard von Hartmanns.

Geschmack und Gefühl sollen nur die formale Verbindlichkeit des Moralgesetzes im Allgemeinen begründen, nicht die bestimmten Inhalte offenbaren, worauf dasselbe gerichtet ist. Dieses ist vielmehr angeblich die Aufgabe der *Vernunft*, als „des autonomen Gesetzgebers des Menschengeistes".

Unter Vernunft versteht man nach gemeinem Sprachgebrauche jene eigenthümliche und höchste Thätigkeit der Intelli-

genz, „welche von dem Ganzen der Wirklichkeit Formen des Daseins befolgt wissen will, in denen sie allein den Werth des Wirklichen verbürgt findet" (Lotze, Mikrokosmus Bd. I. S. 205). Die Vernunft beruht wie das Gewissen auf dem Gefühle des unbedingten Werthes des letzten Weltgrundes und des letzten Weltzweckes. Gewissen und Vernunft enthalten die obersten Kriterien der Werthschätzung und sind metaphysisch nur dadurch erklärbar, daß Gott, welcher das Wesen aller Wirklichkeit in sich schließt, auch im Menschengeiste in gewisser Weise mit seinem ganzen Wesen gegenwärtig und für sich ist. Das Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welches das Innewerden der Grundsätze der Vernunft und der höchsten Voraussetzungen des Sittengesetzes begleitet, beruht, von diesem Gesichtspuncte aus betrachtet, nicht auf dem Glauben an eine außerhalb des Menschengeistes vorhandene Wahrheit, sondern ist selbst das unmittelbare Innewerden der höchsten Lebens- und Weltwirklichkeit, dessen wir dadurch theilhaftig werden können, daß unser eigenes Leben seine Wurzeln bis in das göttliche Allleben hinabsenkt. Erst diese Einsicht beseitigt die scheinbaren Mängel der von Kant zuerst als unabweisbar dargelegten Subjectivität alles Erkennens, indem sie uns überzeugt, daß wir uns mit unserer Subjectivität nicht auf einer abgeschlossenen Insel im Weltganzen befinden, daß wir vielmehr unmittelbar aus dem göttlichen Lebensquell aller Weltwirklichkeit auch die höchsten Offenbarungen über Werth und Ziel des ganzen Weltprocesses zu schöpfen und unter den Anregungen aller übrigen durch die Einheit des göttlichen Wesens mit einander in Wechselwirknng stehenden Wesen ein Bild des Weltganzen in uns selbst zu entwickeln vermögen, welches durch jene höchsten Offenbarungen der Vernunft und des Gewissens eines harmonischen Abschlusses fähig ist.

Die Anforderungen der Vernunft sind daher ebenso ernst gemeinte und ebenso fest gegründete Offenbarungen als die letzten Voraussetzungen des Sittengesetzes. Sehr treffend sagt Lotze (Mikrokosmos I. S. 265): „Wenn wir von dem Weltall ebensowohl die zählbare Endlichkeit einer bestimmten Größe als die unvollendete und unvollendbare Grenzenlosigkeit abhalten möchten; wenn wir von seiner Vorstellung verlangen, daß sie ein Ganzes und innerlich abgeschlossenes Eine darbiete, das doch zugleich das Umfassende alles Einzelnen sei, so folgen wir in dieser und anderen Forderungen nicht mehr der Neigung eines gleichgiltigen Verstandes, dem sein Gegenstand ohne diese Bedingungen undenkbar würde, sondern wir folgen den Eingebungen einer werthempfindenden Vernunft, die auch das Denkbare abweist, so lange es nur denkbar ist und nicht durch die innere Würde seines Inhalts zugleich die Anerkennung seiner Giltigkeit in der Welt erringt. Gar vieles würde der Verstand für sich allein möglich und den Gesetzen seines Verfahrens entsprechend finden, was die Vernunft dennoch um seiner inneren Unglaublichkeit willen verschmähen wird; vieles andere wird sie verlangen können, was dem Verstande in seinen eigenen Denkformen aufzufassen mißlingt."

Das bloß Logische fällt daher keineswegs zusammen mit dem Vernünftigen, und es ist eine der verhängnißvollsten Einseitigkeiten Eduard von Hartmanns, daß er die Vernunft ohne Weiteres mit dem logischen Formalprincipe identificirt (S. 340, 563, 587) und diesen verstümmelten, seines wahren Inhalts entleerten Vernunftbegriff als letzten und höchsten Grund der Ethik hinzustellen sucht.

Hätte er die Vernunft als das betrachtet, was sie ist und sich von ihr in seinen Untersuchungen leiten lassen, anstatt auch hier wieder dem Namen der Vernunft den von dieser ganz

verſchiedenen Begriff des logiſchen Formalprincips unterzuſchieben, ſo hätte er unmittelbar einſehen müſſen, daß es unvernünftig ſei, alles Wollen und Geſchehen als etwas Alogiſches und Nichtſeinſollendes, die Welt als einen Fehlgriff des Abſoluten, das Abſolute ſelbſt als eine Compoſition abſtracter Begriffe zu betrachten, die an ſich nichts Wirkliches bedeuten, ſondern nur als Begriffe desjenigen wirklich ſein können, der ſie von den concreten Erſcheinungen des Lebens abſtrahirt hat; er hätte ohne Weiteres einſehen müſſen, daß der ganze Peſſimismus die Quinteſſenz der Unvernunft und eine Ethik des Peſſimismus ein Unding ſei. Da er die Vernunft mit dem logiſchen Formalprincip identificirt, entſagt er der Vernunft, wie er ſchon früher dem Gewiſſen entſagte.

Wie die dem Gewiſſen ſubſtituirten, aus dem Unbewußten ſtammenden Triebe und Inſtincte der Geſchmacks- und Gefühlsmoral keine ſelbſtändige Grundlage der Ethik darbieten konnten, ebenſowenig vermag dies das der Vernunft ſubſtituirte logiſche Formalprincip. Daſſelbe kann weder „Theile der Moral ſelbſtſtändig begründen", noch dadurch „daß es die unbewußte Wirkſamkeit der Vernunft in den äſthetiſchen und Gefühlsmoralprincipien in's Bewußtſein erhebt" eine ethiſche Bedeutung erlangen.

Die unter dem Titel der Vernunftmoral aufgeführten Moralprincipien „der Wahrheit", der „Freiheit und Gleichheit", der „ſittlichen Freiheit", des „liberum arbitrium indifferentiae", der „Rechtlichkeit und Gerechtigkeit", der „Billigkeit" und des „Zweckes" werden ihrer ſpecifiſchen Bedeutung nach durch das logiſche Formalprincip gar nicht berührt und können daher auch nicht durch daſſelbe begründet werden. Was bloß denkbar iſt und daher dem logiſchen Formalprincipe genügt, kann wahr oder unwahr, frei oder unfrei, ordentlich oder un-

ordentlich, gerecht oder ungerecht, billig oder unbillig, zweckmäßig oder unzweckmäßig sein. Das logische Formalprincip beruht nicht, wie die Vernunft oder das Gewissen, auf inhaltlichen Voraussetzungen über Wesen und Werth des Wirklichen, nach denen sich entscheiden ließe, ob etwas wahr oder unwahr, sittlich oder unsittlich, zweckmäßig oder unzweckmäßig sei. Das Gebiet des bloß Denkbaren vereinigt alle diese Gegensätze in sich, ohne den einen vor dem anderen zu bevorzugen.

Nehmen wir daher auch an, in den aufgezählten Geschmacks- und Gefühlsmoralprincipien spuke unbewußterweise die unbewußte Vernunft des Unbewußten, so wäre gar nichts damit erreicht, wenn es der Vernunftmoral wirklich gelingen sollte, jene unbewußte Vernunft nun wirklich in's Bewußtsein zu erheben, denn wir würden dadurch nur noch einmal erfahren, was wir längst wissen, daß all jene aufgeführten Geschmacks- und Gefühlsmoralprincipien ausnahmslos dem Gebiete des *Denkbaren anheimfallen*, daß das logische Formalprincip in ihnen waltet. Durch das Untertauchen in die geheimnißvolle Nacht des Unbewußten konnte den Hartmannschen Geschmacks- und Gefühlsmoralprincipien wenigstens noch ein unklarer Scheininhalt gewahrt werden; durch das Heraufziehen derselben in das Tageslicht des Bewußtseins erkennen wir mit frostigem Erstaunen, daß in der That gar nichts dahinter stecke als das *an sich* nichtssagende logische Formalprincip.

Eine Ahnung hiervon scheint selbst unserem Systematiker aufgegangen zu sein, denn er erkennt selbst an, daß „die reine Vernunftmoralität etwas zopfig Dürres, philiströs Pedantisches an sich habe" (S. 324); daß ihre „strenge Durchführung den Menschen völlig herzlos mache und damit aller der Gemüthseigenschaften entkleiden würde, welche einen Menschen dem anderen persönlich werth und theuer machen" (S. 564).

Die Wahrheit ist, daß alle Moral aufhört, wenn das Mo-

raliſche mit dem bloß logiſch Denkbaren identificirt wird, weil dieſes kein Kriterium des Unterſchiedes zwiſchen dem Moraliſchen und Unmoraliſchen in ſich trägt. Weit entfernt daher, daß die Hartmann'ſche „Vernunftmoral" uns den Inhalt der durch die Geſchmacks- und Gefühlsmoral angeblich begründeten formellen Verbindlichkeit des ſittlichen Handelns offenbaren könnte, ſo enthüllt ſie uns vielmehr die völlige Inhaltloſigkeit der jenen angeblichen Moralprincipien untergeſchobenen unbewußten Vernunftthätigkeit, indem ſie lehrt, daß dieſe nur in der Aufrechterhaltung des logiſchen Formalprincipes beſtehe.

Je mehr ſich die Unterſuchungen der „Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeins" von der empiriſchen Ausgangsbaſis entfernen, um ſo öder und troſtloſer wird der Weg, um ſo tiefer verſtrickt ſich unſer Philoſoph in die Irrgänge ſeines ſyſtematiſchen Gedankengewebes. Die Hauptgeſichtspuncte, um welche ſich die Darſtellung dieſes Abſchnitts dreht, und deren Erhabenheit zu preiſen der Verfaſſer nicht Worte genug finden kann, ſind von rein ſyſtematiſchem Intereſſe und für die Grundlegung der Ethik ohne alle Bedeutung. Es führt von ihnen zu dieſer keine andere Brücke des Verſtändniſſes als die mythologiſche Begriffsſchematik der Philoſophie des Unbewußten, welche der Uneingeweihte je nach ſeinem Bildungsgrade nicht ohne Schwindel oder ohne Lächeln zu betreten vermag.

Nachdem uns dargelegt iſt, daß die Werthgefühle des ſubjectiven Geiſteslebens der ethiſchen Bedeutung ermangeln, werden wir darüber belehrt, daß „aller teleologiſche Werth, ſofern er eine Beziehung zur Sittlichkeit erlangen ſolle, ein „Werth im objectiven Sinne" ſein müſſe (S. 576).

Werthe ſind doch nur denkbar als lebendige Bewegungen des Gemüths, als Zuſtände lebendiger Weſen. Wer erlebt nun die objectiven Werthe? Wo werden ſie exiſtent? Weſſen Zuſtände ſind ſie? — Das Unbewußte kann ſie nicht erleben, da

es der lebendigen Rückbeziehung auf ſich ſelbſt im Allgemeinen nicht fähig iſt und nur der Qual des hungrigen leeren Wollens ſich bewußt werden kann. Das Individuum ſoll ihn ja eben nicht erleben, weil er ſonſt ein ſubjectiver und kein objectiver Werth wäre. Der „objective Werth", dieſe neue Erfindung der Hartmannſchen Ethik, um welche ſich die ganze Vernunftmoral dreht, ſchwebt, grade ſo wie „die objective Erſcheinung" deſſelben Erfinders, völlig in der Luft. Niemand erlebt ihn, er iſt gar kein Werth, ſondern ein ſubjectloſer Schattenbegriff. Wir erfahren nur, daß er „in der Uebereinſtimmung mit den Zwecken des Unbewußten beſtehen ſolle" und daß es daher die Hauptaufgabe der Sittlichkeit ſei: „die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken ſeines Bewußtſeins zu machen." Die Hauptaufgabe der Sittlichkeit ſoll alſo auf die Herſtellung eines rein factiſchen Zuſtandes gerichtet ſein, welchem nur fälſchlich die nichtsſagende Etiquette „objectiver Werth" aufgeklebt iſt.

Wer den bisherigen Erörterungen nicht aufmerkſam gefolgt iſt, wird nun begierig wenigſtens nach dem Inhalte jener angeblichen Zwecke des Unbewußten fragen. Ihm ſteht eine neue Enttäuſchung bevor, wenn wir ihn wieder daran erinnern, daß der höchſte Weltzweck ſelbſt ja in weiter gar nichts beſtehen ſoll, als in der Realiſirung der logiſchen Idee. Doch halt! dies lehrte ja nur die Philoſophie des Unbewußten. Wir befinden uns ja hier auf einem ganz anderen Boden; wir ſind mitten in einer phänomenologiſchen Unterſuchung auf „empiriſcher Ausgangsbaſis" begriffen; warten wir doch ab, was dieſe lehren, welche Ziele der Sittlichkeit uns die „vorurtheilsloſe inductive Behandlung" der Beobachtungsthatſachen des ſittlichen Bewußtſeins offenbaren wird!

Wenn der Menſch eingeſehen hat, „daß alles eitel iſt, ſo greift er in dieſem Schiffbruch ſeiner ſelbſtſüchtigen Selbſtbe-

stimmung zunächst nach einem äußeren Halt, der ihn an's Ufer des Friedens mit sich selber trage und achtet in dieser Haltlosigkeit seiner Verzweiflung wohl weniger darauf, ob es ein Balken oder Strohhalm sei, was seinen Händen sich darbietet, d. h. ob die krampfhaft ergriffene äußere Stütze auch im Stande sei, ihn zu tragen" (S. 54). „Er fragt einen anderen um Rath, der bei ihm in möglichst hohem Ansehn steht und folgt blindlings den Weisungen der Autorität desselben." Solches Verhalten ist aber noch keine Sittlichkeit, sondern „heteronome Pseudomoral", nur ein Surrogat, eine Vorstufe der Sittlichkeit. Hier handelt sich's um die Ziele des ächten sittlichen Bewußtseins, der autonomen Moral; es handelt sich darum, „dem Inhalte der objectiven Zwecke nachzuspüren, welche für die Sittlichkeit der Triebe und Handlungen normgebend sind". Wenn es mit dem eigenen Glück nicht geht, so ist das nächste plausible Ziel „die Förderung fremden Glücks". So gelangen wir zum „socialeudämonistischen Moralprincip", welches „auf die Beförderung des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl" gerichtet sein soll (S. 624). Da nun Hartmann, wie wir schon wiederholt gesehen haben, unter Glück nur die abstracte Lust oder das diesem unfertigen Begriffe stillschweigend hinzuergänzte sinnliche Wohlbehagen versteht, so findet er kurzsichtiger Weise jenes Strebensziel im Widerspruch mit der ungleichen Gütervertheilung und fordert als Consequenz desselben die Aufhebung dieser Ungleichheit, die Socialdemokratie, welche, wie er richtig bemerkt, bald zu einem Nivellement der Gesellschaft, zu einem Herabziehen alles Hervorragenden auf das Niveau der Mittelmäßigkeit, zum allmäligen Sinken dieses Niveau's und zu einer allgemeinen Bestialität führen würde.

Dieser Zustand erscheint unserem Philosophen nun in der That als der relativ glückseligste der Menschheit, aber er soll

das ſocialeudämoniſtiſche Moralprincip in Conflict bringen mit einer anderen „ſelbſtändigen Forderung des ſittlichen Bewußtſeins, dem Streben nach Culturentwickelung", worauf das evolutioniſtiſche Moralprincip beruht, welches als objectiven Weltzweck „die Culturentwickelung, nicht das Wohl der Individuen" erfordert. Die Millionen Menſchen ſind, von der Höhe dieſes Standpuncts aus betrachtet, weiter nichts als „ein Miſtbeet voll Culturdünger".

Eine Vereinigung beider Principe erſcheint unmöglich, da die Culturentwickelung ja nur das Elend, nicht das Wohl der Individuen herbeiführen und die Mittel dazu um ſo unluſterregender ſein ſollen, je kräftiger und energiſcher ſie wirken, wie Krieg, künſtliche Zuchtwahl, Lohnknechtſchaft, wirthſchaftliche Concurrenz, Ungleichheit des Beſitzes, Ehe (!) u. ſ. w. Eduard von Hartmann erſinnt nun einen Ausweg, der ſeinem Scharfſinn alle Ehre macht. Man pflegt ja ganz allgemein von der Familie, der Ortsgemeinde, der Provinz, dem Staate, ja der ganzen Menſchheit wie von Organismen oder Individuen zu reden. Dieſer Sprachgebrauch, der natürlich nur bildlich gemeint iſt und an der wahren Natur jener Vereinigungen nichts ändert, verleitet unſeren Philoſophen, ohne Weiteres: Familie, Ortsgemeinde, Provinz, Staat und Menſchheit als wirkliche, Wohl und Wehe fühlende, handelnde und zweckſetzende lebendige Weſen zu behandeln. Er nennt ſie „Individuen höherer Ordnung" und ihre Zwecke „Zwecke höherer Ordnung" und läßt ſie den Einzelindividuen, und in der angegebenen Reihenfolge einander übergeordnet ſein. Nun wird gewiß niemand leugnen, daß durch die Culturentwickelung jedenfalls die Menſchheit, aber auch Staat, Ortsgemeinde u. ſ. w. im Allgemeinen „vollkommener" werden. Wenn der einzelne Menſch vollkommener wird, ſo ſoll er zwar nach Hartmannſcher Theorie nur immer unglückſeliger werden; was

ſo entſetzlich öde und langweilig, daß alle hinzugedichtete Feinheit der Diſtinction und ſyſtematiſchen Gliederung und alle ſchönen Worte ihr nicht aufzuhelfen vermögen.

Und was bedeuten alle dieſe Feinheiten der Diſtinction und dieſer ganze Aufputz? Was ſollen wir dabei denken, daß die als neue metaphyſiſche Zwiſchenglieder heraufbeſchworenen Individuen höherer Ordnung, daß Gemeinde, Staat, Menſchheit Wohl und Wehe empfinden, daß ſie ſelbſtändige Zwecke und Intereſſen hegen ſollen, grade als wären ſie lebendige Weſen?! Welcher Widerſinn, daß das Unbewußte, welches von ſich ſelbſt und der Welt nichts wiſſen, durch deſſen dummen Willen die Welt zuerſt entſtanden ſein ſoll, doch mit „planvoll ordnender und leitender Hand“ alle dieſe wunderbaren Einrichtungen zum voraus getroffen habe, um den faux pas der Weltſchöpfung wieder gut zu machen!! Welche Thorheit, von der Allweisheit dieſes Unbewußten zu reden, deſſen Vernunft bloß im logiſchen Formalprincip beſtehen ſoll!!! Auf Grund welchen Rechtstitels wird die ſittliche Weltordnung mit der Gottheit identificirt? Was hat die Gottheit mit dieſer ganzen Weltanſicht zu thun, welche des göttlichen Geiſtes baar iſt? — Wir werden in ein Labyrinth von Irrgängen und Gedankenſpielereien geführt, welches mit der empiriſchen Ausgangsbaſis außer allem Zuſammenhange ſteht.

Eduard von Hartmann räumt ſelbſt ein, daß die Unterſuchungen der erſten beiden Abſchnitte über die Triebfedern und die Ziele der Sittlichkeit nur erſt den angeblichen „*Inhalt des ſittlichen Bewußtſeins*“ dargelegt haben, nicht zugleich deſſen *verbindliche Kraft*. *Ein größeres Armuthszeugniß* konnte er ſich ſelbſt nicht ausſtellen. *Ein ſittliches Bewußtſein, deſſen Inhalt die verbindliche Kraft nicht ſelbſt in ſich trägt, iſt eben kein ſittliches Bewußtſein*, denn worin anders kann das letztere beſtehen, als in ſeiner verbind-

lichen Kraft? Worin anders kann dieſe beſtehen, als in dem Gefühle des unbedingten Werthes des Ziels unſerer ſittlichen Beſtimmung? Inhalt und verbindliche Kraft des Sittengeſetzes ſind Eins und laſſen ſich nicht trennen, ohne den Begriff des Sittengeſetzes ſelbſt zu zerſtören. Soll die verbindliche Kraft ohne Inhalt ſein, ſo löſt ſich das Sittengeſetz in reine Etiquette und Formalismus auf. Soll der Inhalt des Sittengeſetzes ohne verbindliche Kraft ſein, ſo fehlt ihm das, was ihn allein erſt zum Sittengeſetze machen könnte, und der Name des Sittengeſetzes iſt für ſolchen unzureichenden Inhalt ganz unpaſſend gewählt.

Indem Hartmann geſteht, daß die von ihm in den erſten beiden Abſchnitten behandelten „Triebe und Ziele der Sittlichkeit“ noch keine verbindliche Kraft in ſich tragen, räumt er ihre ſittliche Bedeutungsloſigkeit ſelbſt ein. Indem er anerkennt, daß die verbindliche Kraft des Sittengeſetzes nicht im Individuum, ſondern in einem jenſeits der Individualſphäre belegenen *transſcendenten Gebiete* zu ſuchen ſei; indem er erklärt, die verbindliche Kraft deſſen, was er uns als Inhalt des ſittlichen Bewußtſeins entwickelt hat, müſſe „auf ein metaphyſiſches Fundament“ geſtützt werden, begiebt er ſich nach vollſtändiger Durchwanderung der empiriſchen Ausgangsbaſis und ſeiner eigenen ſyſtematiſchen Erweiterung derſelben ſchließlich ſelbſt wieder auf den *heteronomen Standpunct*, den er anfänglich ſo eifrig bekämpft hatte; denn das Gebiet der ſittlichen Autonomie beginnt erſt da, wo das Subject in ſich ſelbſt einen Inhalt findet, der durch ſeine eigene ſittliche Würde und Majeſtät die verbindliche Kraft in ſich trägt.

Schon jetzt finden wir unſer anfänglich ausgeſprochenes Mißtrauen in Betreff der neuen Hartmannſchen Ethik in allen Hauptgeſichtspuncten beſtätigt. Das durch metaphyſiſche und pſychologiſche Vorurtheile ſeines wahren Inhalts beraubte Hartmannſche Individuum iſt eben *kein moraliſches Weſen* mehr

und kann deßhalb nicht den Grund der sittlichen Autonomie in sich tragen. Ebensowenig können es die Triebfedern, welche ihm das Unbewußte eingepflanzt haben soll, da sie dem eigenen Wesen des Individuums fremd bleiben, noch können es die in der Herstellung der sittlichen Weltordnnng gipfelnden Ziele des Unbewußten, da sie auf etwas rein Thatsächliches ohne irgendwie und irgendwo fühlbaren und erlebbaren Eigenwerth gerichtet sind.

Nachdem wir die Nichtigkeit und sittliche Bedeutungslosigkeit des Individuallebens und der Weltentwickelung vom Hartmannschen Standpuncte aus erkannt haben, bleibt uns nur noch der letzte Schlupfwinkel der neuen Ethik zu durchforschen übrig, das im letzten Abschnitte entwickelte angebliche metaphysische Fundament derselben, der sogenannte „Urgrund der Sittlichkeit".

„Um das Problem zu lösen, welche Art von Metaphysik vom sittlichen Bewußtsein als die Voraussetzung seiner Begründetheit erfordert werde", schlägt Hartmann „den Weg der Elimination" ein. „Ein individualistischer oder atomistischer Pluralismus kann ebensowenig zu einer ächten Moral gelangen, wie ein abstracter Monismns, da der erstere die Einheit des Weltganzen zu einem äußerlichen Aggregat völlig unabhängiger Substanzen herabsetzt, der letztere hingegen die Realität des organisch-psychischen Individuums zu einem wahrheitslosen Schein verflüchtigt". Den Theismus betrachtet Hartmann als „den eigentlichen Typus der falscheu Vermittelungsversuche zwischen beiden", weil er die Fehler beider Weltanschten in sich vereinige, indem er „das Individuum verabsolutire und das Absolute anthropomorphisire".

Fast scheint es, als ob ein Gefühl der eigenen Ohnmacht gegenüber der imponirenden Macht dieser Weltansicht ihn mit besonderer Animosität gegen dieselbe erfüllt habe. Ein System,

welches wie das Hartmannſche ſich ganz in abſtracten Begriffen bewegt, muß im Vergleich mit der concreten Wirklichkeit und einer unmittelbar aus dieſer hervorgewachſenen und nur in einer folgerechten Erweiterung derſelben beſtehenden Weltanſicht nothwendig als dürftig und unzulänglich erſcheinen. Der Theismus aber zeichnet ſich vor allen Weltanſichten, welche denſelben Grundgedanken eines einheitlichen Weſensgrundes alles Seins mit ihm gemein haben, grade dadurch aus, daß er allein ſich in der Geſtaltung ſeiner Grundbegriffe lediglich von der Natur des thatſächlich in der Erfahrung Gegebenen beſtimmen läßt, daß er nur eine gedankenmäßige Formulirung und ſyſtematiſche Ausgeſtaltung deſſen iſt, was wir ſelbſt unmittelbar in uns erleben. Es iſt beſonders Lotze's Verdienſt, dies mit überzeugender Klarheit und dem ihm eigenen bewundernswerthen Scharfſinne dargelegt zu haben[1]). Niemand vor dieſem größten Denker der Gegenwart hat den metaphyſiſchen Begriff des Dinges als eines für ſich ſeienden, ſich auf ſich ſelbſt beziehenden und von anderen ſich unterſcheidenden Weſens auf ſo überzeugende Weiſe unmittelbar aus der inneren Erfahrung des Lebens ſelbſt entwickelt. *Wirkliches Sein kann danach nur als lebendiges Fürſichſein; unlebendiges Sein nur als gedachtes, als Vorſtellung in dem Fürſichſein lebendiger Weſen begriffen werden.* Im bewußten Fürſichſein eines geiſtigen Weſens, welches vergangene Erlebniſſe in der Erinnerung feſtzuhalten und mit den gegenwärtigen zu dem Ganzen einer einheitlichen Weltanſicht zu verbinden, und ſeine innere Regſamkeit plan- und zweckmäßig in beſtimmter Richtung zu concentriren vermag, beſteht aber *das Weſen der Perſönlichkeit, als der höchſten denkbaren Form alles Seins.*

[1]) Metaphyſik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Pſychologie. Leipzig 1870, beſonders S. 186 folg. Vgl. Mikrokosmos Bd. I S. 72, 395. II S. 152. III S. 530.

Nöthigen uns daher andere metaphyſiſche Erwägungen, ein einziges abſolutes ſubſtantielles Weſen als einheitlichen Daſeinsgrund der vielen thatſächlich wahrgenommenen Einzelweſen vorauszuſetzen, ſo genügt deſſen Begriffe nur jene höchſte denkbare Form des Seins; wir können daſſelbe nur als wahre abſolute Perſönlichkeit denken, welche das Sein aller Einzelweſen in ſich ſchließt. Die Einzelweſen aber können dem obigen metaphyſiſchen Grundgedanken gemäß nur als beſondere Arten des Fürſichſeins jener einen abſoluten Perſönlichkeit gedacht werden.

Die Frage, wie das Abſolute es anfange, neben und außer der Form ſeines centralen abſoluten perſönlichen Lebens noch in unzähligen Einzelweſen für ſich zu ſein, iſt nur eine beſondere Formulirung der allgemeineren Frage, wie Sein und Daſein überhaupt gemacht werden. Dieſe Frage zu beantworten, wäre nur dann unabweisbares Bedürfniß der Wiſſenſchaft, wenn es unſere Aufgabe wäre, die Welt zu ſchaffen, anſtatt Sinn, Bedeutung und Werth der Geſchaffenen und unſerer Beſtimmung in derſelben zu verſtehen. Jedenfalls wird das Abſolute durch ſolche metaphyſiſch allein zu rechtfertigende Auffaſſung nicht vermenſchlicht, ſondern umgekehrt erſcheint das menſchliche Leben nur als ſchwacher Abglanz der wahren Perſönlichkeit, welche nur Gott eignet, und das Individuum wird dadurch nicht verabſolutirt, ſondern erſcheint nur als beſondere Exiſtenzweiſe des göttlichen Fürſichſeins; es erfreut ſich nur einer relativen Selbſtändigkeit, welche in Gott gegründet iſt, ohne in ihm aufzugehen.

Dieſe metaphyſiſche Auffaſſung wird beſtätigt und ergänzt durch die im I. Abſchnitt dargelegten Vorausſetzungen des Gewiſſens, der Vernunft und des religiöſen Gefühls, welche den ureigenſten Ausdruck unſerer Natur bilden und vermöge deren wir moraliſche und göttliche Weſen ſind. Indem Gott in ge-

wiſſer Weiſe mit ſeinem ganzen Weſen in uns für ſich iſt, können wir jene höchſten Offenbarungen der Vernunft und des Sittengeſetzes über Ziel und Sinn des ganzen Weltlebens als unmittelbare Lebenswirklichkeit in uns vorfinden und im ſittlichen und religiöſen Gefühl ihres unbedingten unſagbaren Werthes als eines Zuſtandes unſeres eigenen Ich unmittelbar inne werden. Keine andere Form als die der Perſönlichkeit des Abſoluten kann jenen Vorausſetzungen genügen oder auch nur in Frage kommen. Nur im perſönlichen Leben können Zwecke und Werthe exiſtent werden; nur einer Perſönlichkeit können wir Liebe und Verehrung entgegenbringen; keine andere Weltanſicht als der Theismus kann das metaphyſiſche Fundament der Ethik bilden. Der vereinigte Eindruck jener in uns vorgefundenen ſittlichen und religiöſen Gefühle und Vorausſetzungen erfüllt die abſtracte metaphyſiſche Vorſtellung der abſoluten Perſönlichkeit erſt mit concretem Inhalt und erweitert und ſteigert ſich dadurch zu dem nur in der ahnungsvollen Tiefe religiöſer Begeiſterung ſachgemäß ſich vollendenden Begriffe des lebendigen perſönlichen Gottes.

So treffen die von den verſchiedenen Standpuncten der wahren empiriſchen Ausgangsbaſis, von dem metaphyſiſchen Aufklärungsbedürfniß des Verſtandes, von dem Intereſſe der Vernunft und den Offenbarungen des Gewiſſens und des religiöſen Gefühls ſich erhebenden Gedankenreihen und aufquellenden Gefühle in der theiſtiſchen Weltauffaſſung zuſammen und ergänzen ſich gegenſeitig zu dem Geſammtbilde einer harmoniſch abgeſchloſſenen und allen Lebensbedürfniſſen gerecht werdenden Weltanſicht. Erſt durch die Wahrheit des Theismus wird es Licht in der ethiſchen Welt. Das Individuum, welches ſich als von Gott ſelbſt zweckvoll geſetztes Glied des Weltlebens, als Moment des göttlichen Fürſichſeins begreift, wird ſich des unausſprechlichen, nur im Gefühle ſich realiſirenden Werths ſeiner

Beſtimmung ahnungsvoll bewußt und fühlt im Gewiſſen die verbindliche Kraft des auf die Realiſirung ſeiner Beſtimmung gerichteten Sollens als höchſte maßgebende Norm ſeines Handelns in ſich lebendig und verſteht nun, daß es durch die Erfüllung ſeiner Lebensaufgabe an dem Werke der Weltentwickelung auch zu ſeinem Theile mitzuarbeiten beſtimmt iſt.

Es kann uns nicht verwundern, wenn dieſer große und erhabene Gedanke des Theismus der in abſtracten Begriffsſpielereien abgehetzten Phantaſie unſeres Syſtematikers unerreichbar iſt. Nachdem er ſich den herrlichen Wunderbau der Welt durch ſeine unvernünftige Philoſophie in einen wüſten Garten verwandelt hat, glaubt er den Theismus ſchon deßhalb verwerfen oder ihm jedenfalls alle ſittliche Bedeutung abſprechen zu müſſen, weil ein Gott, welcher mit Abſicht eine ſo durch und durch elende Welt geſchaffen habe, nur als ein ganz boshaftes und verabſcheuungswürdiges Weſen betrachtet werden könne. „Weßhalb", ſo fragt er (S. 781) „erſchafft dieſer Gott Geſchöpfe zu einem Leben, das an ſich ſchon Leiden und Qual iſt und doppelt qualvoll wird durch die auf die Verletzung der göttlichen Gebote geſetzten Strafen? Da er bei ſeiner Allmacht, Allwiſſenheit und Allweisheit keinerlei Entſchuldigung oder Ausflucht für die mit vollem Bewußtſein vollzogene Schöpfung hat, ſo bleibt unter dem Geſichtspuncte des Theismus nichts als die Annahme übrig, daß er trotz des vorhergeſehenen Elends die Schöpfung nur darum nicht unterlaſſen habe, weil er das Bedürfniß fühlte, ein Publicum zu haben, das ihn lobpreiſen und ehren konnte, mochte immerhin dieſes Lobpreiſen ein Reſultat verblendeter Dummheit oder einer aus ſclaviſcher Furcht entſpringenden Heuchelei ſein. Und in der That iſt es von jüdiſchen und chriſtlichen Theologen unter begründeter Berufung auf die Offenbarungsurkunden oft genug behauptet worden, daß das tiefſte und entſcheidende Motiv der Schöpfung darin zu

suchen sei, daß Gott die Welt „zu seiner Ehre, in majorem Dei gloriam, d. h. aus Eitelkeit, geschaffen habe".

Nur die denkbar abstracteste und leerste Art von Metaphysik, der „substantielle Monismus des Wesens, der das Bewußtsein und die Persönlichkeit nur in der Sphäre der Individuation sucht", gilt ihm als das wahre Fundament der Ethik. Die bloße „Identität des Wesens" scheint ihm geeignet, die verbindliche Kraft des sittlichen Bewußtseins zu erklären. „Indem ich das Wohl der anderen fördere, fördere ich ja mein eigenes Wohl". Indem ich „in dem Entwickelungsproceß der Welt und des bewußten Geistes den realen Lebensproceß des Absoluten als des eigenen Wesens und in der sittlichen Weltordnung den menschheitlichen Theil des absoluten teleologischen Weltplans also nur eine aus dem eigenen Wesen entsprungene Ordnung erkenne; indem ich also einsehe daß ich durch mein sittliches Handeln stets meinem eigenen Wesen Genüge leiste und mein eigenes Wohl fördere," soll ich erst ein verständliches, das einzige verständliche Motiv meines sittlichen Wollens gewinnen.

Also: nachdem wir den ganzen Gesichtskreis der Hartmannschen Philosophie vergeblich nach einer Spur von sittlichem Bewußtsein abgesucht haben, treffen wir endlich in dem letzten Schlupfwinkel des metaphysischen „Urgrundes der Sittlichkeit" wieder auf einen alten Bekannten, auf den zuerst mit so hoher sittlicher Entrüstung aus dem Tempel des ächten sittlichen Bewußtseins hinausgeworfenen Egoismus, der uns nun in einem neuen metaphysischen Gewande als „einzig denkbare Triebfeder alles sittlichen Handelns" wieder vorgestellt wird.

Es kann nicht anders sein.

Das Streben nach Lust ist ja das Wesen des Willens selbst und eine andere Triebkraft als den Willen giebt es im Hartmannschen Gesichtskreise nicht. Nachdem das Individuum

alles anderen Inhalts bis auf das Streben nach eigenem Wohl entleert iſt, kann es ja durch nichts weiter motivirt werden, als durch eben dieſe eine ihm noch übrig gelaſſene Triebfeder. Hartmann ſucht zwar dieſe Conſequenz durch die Behauptung von ſich abzuwehren, „daß die Einſicht in die Weſensidentität den Egoismus theoretiſch zur Illuſion mache, indem es danach ja nur einen Weſensgrund gäbe, welcher in allen Individuen derſelbe ſei.“ Aber dieſer Gegengrund würde nur dann ſtichhaltig ſein, wenn er die verbindliche Kraft etwa in der Einſicht oder dem Gefühle beſtehen ließe, daß man durch Förderung des eigenen Wohls zugleich das Wohl der anderen oder des Abſoluten fördere. Dann könnte etwa die Liebe zu den anderen oder zum Abſoluten ſtatt des Egoismus oder wenigſtens neben demſelben als verbindliche Kraft hingeſtellt werden. Aber dieſer Geſichtspunct wird gar nicht hervorgehoben, und vielmehr ausdrücklich erklärt, daß nur in der Rückſicht auf das durch das Mittelglied der anderen geförderte eigene Wohl die verbindliche Kraft beſtehen ſolle. Das angeführte Gegenargument iſt um ſo weniger ſtichhaltig, als das Streben nach eigenem Wohl im Anfang nicht deßhalb als egoiſtiſch verworfen wurde, weil dadurch fremde Intereſſen verletzt werden könnten und nicht blos inſoweit als ſolches der Fall, ſondern allein deßhalb, weil es auf das eigene Wohl gerichtet ſei. Dieſer Grund bleibt natürlich im vollen Umfange beſtehen, mag man das Zuſtandekommen oder das Weſen des Individuallebens übrigens metaphyſiſch zu erklären ſuchen, wie man immer wolle, mag das Individuum als unabhängiges Weſen für ſich oder mag es als weſensidentiſch mit dem Abſoluten betrachtet werden. Das eigene Wohl bleibt immer das eigene Wohl, mag der Begriff deſſen, was zum eigenen Weſen gehörig anzunehmen ſei, aus metaphyſiſchen Gründen weit oder eng gefaßt werden, mag er ſich nur auf den nächſtliegenden Geſichtskreis oder das

ganze Univerſum beziehen ſollen; der Grund, weßhalb wir das eigene Wohl als unſer *eigenes* bezeichnen, iſt allein die nur im Gefühl zu erlebende lebendige Rückbeziehung auf ſich ſelbſt, und dieſe iſt eine *Thatſache*, welche durch nebenherlaufende Begriffsbeſtimmungen ihrem Weſen nach nicht im Mindeſten verändert werden kann. Das Weſen des Egoismus wird deßhalb gar nicht durch die Einſicht verändert, daß es nur *einen* Weſensgrund gäbe, der in allen Individuen derſelbe ſei. Die Identität des einheitlichen Weſensgrundes hebt das relative Fürſichſein der Individuen nicht auf und das geſammte Individualleben bewegt ſich nur innerhalb der Sphäre des relativen Fürſichſeins.

Jetzt am Ende wird daher dieſelbe Rückſicht auf das eigene Wohl, welche im Anfang als unſittlich verworfen wurde, als einzig denkbare verbindliche Kraft der Ethik hingeſtellt. Ja, nicht bloß am Anfang und am Ende, ſondern auch während des ganzen Zwiſchenweges der Unterſuchung treffen wir, wenn wir genau aufachten, auf keine andere Art der verbindlichen Kraft, als das Streben nach eigenem Wohl. Nur *dadurch* wurde ja das Individuum zur ſogenannten Selbſtverläugnung gedrängt, weil es für ſich ſelbſt nichts mehr wollen mochte, indem es auf den Standpunct völliger Blaſirtheit, d. h. zu der Einſicht gelangt war, daß alles eitel ſei. Nur *deßhalb* kam es auf den Einfall, für das Wohl anderer zu ſorgen, weil es doch einer *Unterhaltung bedürftig war* und keine andere finden konnte. Hörte es darum auf, egoiſtiſch zu ſein? Ebenſo wenig hörte es auf egoiſtiſch zu ſein, als es zum Tummelplatze der Triebe und Inſtincte des Unbewußten gemacht wurde, denn hier ließ es ſich in ſeinem Handeln durch die Illuſionen des Unbewußten beſtimmen, welches ihm vorſpiegelte, die Befriedigung jener Triebe ſei eine Befriedigung ſeines eigenen Willens; *es wollte alſo doch ſein eigenes*

Wohl, indem es jenen Trieben gemäß handelte. Selbſt die Liebe mußte, um ihr in dem Hartmannſchen Syſteme eine Stätte zu bereiten, zuvor durch das metaphyſiſche Zwiſchenglied der Weſensidentität auf den Egoismus reducirt werden. Die Wahrheit iſt daher, daß die ganze Ethik des Peſſimismus trotz aller Umwege und Schliche nicht über den Egoismus hinaus zu kommen vermag und daß es eine eitle Phraſe iſt, wenn zwiſchen dem Anfangs- und Endſtandpuncte ein Unterſchied dahin ſtatuirt wird, daß das Individuum dort „ſeinem egoiſtiſchen Inſtincte folge", während es ihn hier „überwinde" und daß „ſein Handeln deßhalb im erſteu Falle unſittlich, im letzteren aber ſittlich werthvoll ſei". Der Egoismus tritt im letzteren Falle nur weniger deutlich hervor, weil das ganz blaſirte Individuum für ſich direct nichts mehr wollen mag und daher nur indirect etwas für ſich will, indem es mittels des Wohls der Anderen ſein eigenes Wohl zu fördern ſucht.

Auch dadurch wird die Schranke des Egoismus nicht durchbrochen, daß Eduard von Hartmann ſeinem „ſittlichen Bewußtſein" ſchließlich ſogar noch den Schein einer religiöſen Weihe anzuhängen ſucht. Wir müſſen dieſe letztere Manipulation zum mindeſten als ſehr naiv bezeichnen. Dieſelbe beſteht lediglich darin, daß er die innerhalb ſeines Syſtems entwickelten, jedes ſittlichen und religiöſen Gehalts baaren Begriffe mit Namen bezeichnet, welche dem ganz heterogenen Vorſtellungskreiſe der chriſtlichen Theologie entlehnt ſind und ſodann als ganz ſelbſtverſtändlich annimmt, daß jenen Begriffen durch ſolche neue Namengebung auch ohne Weiteres, je nach Bedürfniß ganz, oder mit willkürlicher Umdeutung, derjenige Inhalt zugewachſen ſei, den die chriſtliche Theologie mit jenen Namen bezeichnet. So fällt es ihm ein, ſein Unbewußtes als „Gott", die Weſens-

identität des Individuums mit dem Unbewußten als „Gottmenschheit" und das Innewerden derselben als „Kindschaft Gottes" zu benennen. (S. 811 flg.) So fällt es ihm ein, zu behaupten, das Innewerden der Wesensidentität werde „durch göttliche Gnade bewirkt, denn ohne Zweifel könne ja der Besitz von Anlagen, die solches Innewerden ermöglichen, als Gnade bezeichnet werden, insofern dieselbe als providentielle d. h. teleologische Mitgift des Individuums verstanden werde" (S. 813). Er redet in dieser Beziehung sogar von einer „Gnadenwahl", da ja immer nur ein mäßiger Procentsatz der Individuen jene Anlagen in ausreichendem Maaße besitze. Er folgert dann ohne Weiteres, daß „der Mensch, welchem diese Erkenntniß von der Identität seines Wesens mit dem absoluten Wesen aufgegangen sei, dadurch mit einem Schlage in eine neue und höhere Anschauungsweise der Dinge emporgerückt werde" (S. 818); daß „der bislang im weltlichen Treiben Befangene nun seine Gleichgültigkeit gegen Gott nicht mehr behaupten könne, nachdem ihm klar geworden, daß Gott er selbst sei" (!) (S. 819); daß „dieser Glaube an die eigene Gottmenschheit Wunder in der Ermuthigung und Stärkung zum Kampf mit dem Bösen und der Versuchung wirke". „Den Eigenwillen", so heißt es wörtlich S. 820, „nur als einen Strahl des Allwillens, den eigenen Grund als Gottes Grund und sich selbst als göttlichen Wesens zu wissen, das tilgt jede Divergenz zwischen Eigenwille und Allwille, jede Fremdheit zwischen Mensch und Gott, jedes ungöttliche d. h. bloß erst natürliche Gebahren; sein Geistesleben als einen Funken der göttlichen Flamme anzusehen, das wirkt den Entschluß, ein wahrhaft göttliches Leben zu führen, d. h. sich über den Standpunct der bloßen Natürlichkeit zu erheben zu einem Leben im Geiste, das im positiven Sinne gottgewollt ist, das schafft den Willen und das Vermögen, gottinnig zu denken, zu fühlen und zu handeln und alle end-

lichen Aufgaben des irdiſchen Lebens im göttlichen Lichte zu verklären".

Er behauptet, „das Moralprincip der Gottmenſchheit ſenke ſeine Wurzeln tiefer als irgend eines der bisher beſprochenen Principien, und verleihe der auf ihm gegründeten ſittlichen Geſinnung einen Adel und eine Hoheit, welche es wohl erklärlich machen, daß man die auf ihm beruhende ſittliche Selbſtzucht durch den Namen der Heiligung vor der auf irgend welcher anderen Grundlage beruhenden auszeichnen zu müſſen glaubte" (S. 821). Er fühlt ſich ſo ſicher in dem ſoeben erſt ohne jeden Rechtstitel uſurpirten neuen Gedankenkreiſe der chriſtlichen Vorſtellungen, daß er ohne Weiteres decretirt, das Chriſtenthum, dem doch in Wahrheit alle jene neuen Begriffe nebſt ihren Conſequenzen entlehnt ſind, reiche mit ſeiner theiſtiſchen Weltanſicht nicht aus, dieſelben zu begründen; es müſſe daher mit den bibliſchen Urkunden und der ganzen Geſchichte der Entwickelung des Chriſtenthums ein voller und unverhüllter Bruch vollzogen werden, indem nur die Einſicht in die Weſensidentität mit dem Abſoluten das religiöſe Bewußtſein begründen und dadurch „den Abſchluß der bisherigen Culturperiode und die Inauguration einer neuen Geiſtesära vollziehen" könne (S. 824).

Man weiß nicht, ob man mehr die Dreiſtigkeit oder den Unverſtand in dieſen Behauptungen bewundern ſoll. Wird die Natur des Unbewußten etwa dadurch verändert, daß man ihm willkürlich die ganz unpaſſende, weil etwas ganz anderes bedeutende, Bezeichnung „Gott" beilegt, und beruhen nicht alle obige aus der Weſensidentität mit dem Abſoluten abgeleitete Conſeqnenzen lediglich auf der Vorausſetzung, daß das Abſolute Gott und nicht das Unbewußte ſei?

Was iſt denn das Unbewußte? Wie kann die Erkenntniß der Weſensidentität des Individuums mit dem Unbewußten im erſteren irgend eine Bereicherung oder Erhebung, irgend etwas

dem religiösen Gefühl auch nur Aehnliches oder Vergleichbares bewirken? Es ist doch ganz offenbar, daß das Bewußtsein der Wesensidentität mit dem Absoluten nur dann und nur in so weit religiös und sittlich erhebend wirken könne, als und in wie weit das Absolute seiner specifischen Natur nach über dem Individuum an Vortrefflichkeit erhaben und als ein solches Wesen vorgestellt wird, welches wirklich einen religiös und sittlich erhebenden Inhalt in sich trägt, d. h. also, wenn es nicht bloß als ein sittlich und religiös ganz indifferenter, abstracter, allgemeiner Wesensgrund von bloß metaphysischer Bedeutung, sondern als lebendiger persönlicher Gott vorgestellt wird. Darin allein besteht die Gotteskindschaft, daß wir uns als göttliche Wesen fühlen, als gegründet in Gott, dessen Wesen die Liebe ist, und dessen zweckbestimmtes, persönliches Leben uns selbst und die Welt umfaßt und in sich trägt. Weil wir die unbedingte Erhabenheit und Heiligkeit Gottes erkennen, darum fühlen wir uns durch das Innewerden der Wesensgemeinschaft mit ihm wie mit einem Schlage in eine höhere Anschauungsweise der Dinge emporgerückt; darum wirkt jener Glaube Wunder der Ermuthigung und Stärkung in uns, nur darum den Adel und die Hoheit der Gesinnung, welche wir als Heiligung bezeichnen.

Von jener Erhabenheit und Heiligkeit ist in dem unpersönlichen Unbewußten keine Spur zu finden. In dem ganzen Gesichtskreise der Hartmannschen Philosophie findet sich für die Erklärung des religiösen Gefühls ebensowenig ein Anhaltspunct wie für diejenige des sittlichen. Der Pessimismus widerstreitet sogar der Religion ebensosehr, wie er der Sittlichkeit widerstreitet, denn alle Religion beruht wie die Sittlichkeit auf dem Gefühle des unbedingten Werthes des Weltzwecks, da nur ein solcher mit der Heiligkeit und Erhabenheit des höchsten Wesens vereinbar ist.

Daß das religiöse Gefühl dem Hartmannschen Systeme ganz fremd, daß es nur ein gestohlener Flicken ist, der zu dem übrigen Muster nicht paßt, geht schon daraus hervor, daß Hartmann selbst, nachdem er es unrechtmäßiger Weise usurpirt hat, gar nichts damit anzufangen weiß. Es soll uns nur antreiben, „das Leben der Wesensidentität mit Gott gemäß einzurichten", ohne uns über das Wesen Gottes irgend etwas zu offenbaren, denn auf das hinter dem Worte „Gott" versteckte Unbewußte paßt doch das nicht, da das Unbewußte gar nichts irgendwie Imponirendes an sich hat. Es ist schließlich nur „eine bloß formale Bestimmung, welche wohl die Gesinnung zu heiligen vermag (?), aber erst der inhaltlichen Erfüllung mit concreten sittlichen Zielen bedarf, wenn sie nicht bei der abstracten Leerheit einer geheiligten Gesinnung stehen bleiben will"; es soll für sich allein nur zu einem „thatlosen Schwelgen in der Einheit mit Gott", zum „Quietismus", ja sogar zum „Nihilismus führen (S. 826, 831).

Die Wahrheit ist, daß das „religiöse Moralprincip" Hartmanns aller sittlichen Bedeutung ermangelt, da die bloße Wesensidentität des Individuums mit dem Absoluten uns gar nichts über das Wesen des letzteren offenbart, was uns zur Sittlichkeit antreiben könnte.

Erst das absolute Moralprincip soll uns lehren, daß das absolute Wesen „ein teleologisches Wesen ist, welches sich in der Setzung und Realisirung eines absoluten teleologischen Processes bethätigt (S. 834). Es wird behauptet, daß das Absolute „sich zum absoluten Proceß verlebendige, welcher auf die Realisirung des absoluten Zwecks gerichtet sei". „Die Vergöttlichung des eigenen Lebens durch Theilnahme am göttlichen Leben" soll deßhalb „in der Theilnahme am realen göttlichen Lebensproceß" bestehen. Dieses „höchste Moralprincip" fordert daher „die Hingebung des Eigen-

willens in den Dienst das absoluten Processes als der absoluten Teleologie", und zwar, wie hier, wiederum in Widerspruch mit dem durch das metaphysische Zwischenglied der Wesensidentität verhüllten Krypto-Egoismus Hartmanns, behauptet wird, „nicht um meinetwillen, sondern um Gottes willen".

Dieses angebliche absolute Moralprincip offenbart uns aber wieder gar nichts über den Inhalt des absoluten Zwecks. Dieser allein könnte doch die verbindliche Kraft des Sittengesetzes begründen, wenn er den Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins genügen, d. h. sich als ein unbedingt werthvoller Zweck darstellen sollte. Die bloße Form der Zweckmäßigkeit ist wiederum nur eine Abstraction, welche für sich allein ganz unfähig ist, das Sittengesetz zu begründen.

Ueberhaupt steht die principale Behauptung, daß das Absolute ein teleologisches Wesen sei, in ganz directem Widerspruch mit der früheren Behauptung, daß dasselbe ein unpersönliches Wesen sei, also ein solches, welches seiner Natur nach ganz unfähig ist, Zwecke zu setzen, da diese, wie ich schon wiederholt dargethan habe, nur im bewußten persönlichen Geistesleben existent werden können. Hartmann macht hier, wie schon vorher bei der Aufstellung des religiösen Moralprincips, wieder einen ohnmächtigen Versuch, den Begriff des Unbewußten, dieser gänzlich verfehlten Schöpfung seines ersten Hauptwerkes, zu erweitern und den Anforderungen der empirischen Ausgangsbasis zu accommodiren. Aber auf einen todten Stamm läßt sich kein lebensfähiges Reis pfropfen. So lange er fortfährt, das Absolute als unpersönliches Wesen zu betrachten, sind alle diese Versuche fruchtlos; so lange kann weder die Bezeichnung des Absoluten als Gott, noch die bloße Behauptung, dasselbe sei ein teleologisches Wesen, diesem todten Stamme Leben einflößen. Nur ein vollständiger Bruch mit der ganzen systematischen

Grundlage der Philoſophie des Unbewußten, welche auch dieſes zweite Hauptwerk nach allen Richtungen hin beherrſcht, hätte ihn zu einer Weltanſicht führen können, welche den ſittlichen und religiöſen Anforderungen des Lebens genügen könnte. So lange er ſich ſcheut, dieſen Bruch zu vollziehen, ſo lange er an dem falſchen Dogma der Unperſönlichkeit des Abſoluten feſthält, kann weder ſein religiöſes noch ſein abſolutes Moralprincip das Sittengeſetz begründen, und alle ſchönen Phraſen, welche zum Preiſe jener Moralprincipe aufgewendet ſind, können die innere Leerheit derſelben nicht verhüllen.

Dies wird noch weit anſchaulicher, wenn wir jetzt das im Schlußcapitel dargeſtellte „Moralprincip der Erlöſung“ in Erwägung ziehen.

„Wenn ich mich“, ſo argumentirt Hartmann S. 842, „der abſoluten Teleologie hingebe, um meiner Weſensidentität mit dem Abſoluten willen, ſo thue ich es in der Erwartung, daß meine Leiſtung auch wirklich dem Abſoluten zu Gute kommt; machte ich dieſe Vorausſetzung nicht, ſo wären meine Bemühungen und meine perſönlichen Opfer um des abſoluten Zweckes willen vergeblich dargebracht.“ Dieſe Erwartung ſoll nur erfüllt werden können, „wenn der abſolute Zweck des All-Einen ein abſolut-eudämoniſtiſcher iſt“.

Endlich ſcheint Hartmann auf den richtigen Weg zu kommen. Der abſolute Zweck kann nicht auf Herſtellung eines bloß factiſchen Zuſtandes, ſondern muß auf Erlangung eines erlebbaren und fühlbaren Werthes gerichtet ſein. Aber es ſcheint doch nur ſo. Der Gedanke ſelbſt iſt noch unvollſtändig und kann nach Lage der Sache nicht mehr ergänzt werden. Nur ein unbedingter Werth des letzten Weltzwecks könnte vermöge ſeiner Erhabenheit und Heiligkeit die verbindliche Kraft des Sittengeſetzes begründen. Von einem unbedingten Werthe kann nach Maßgabe aller früheren Erörterungen im Geſichtskreiſe des

Peſſimismus keine Rede ſein. Die bloße Eudämonie des Unbewußten ohne jene Ergänzung könnte vermöge der Weſensidentität der Individuen mit dem Unbewußten höchſtens nach der Hartmannſchen Vorſtellungsweiſe zu einem poſitiven oder negativen Eudämonismus, niemals aber zur Sittlichkeit führen.

Daß von einer poſitiven Eudämonie des Unbewußten nicht die Rede ſein könne, wird aus practiſchen und theoretiſchen Gründen dargelegt. „Die gierige Ungenügſamkeit eines in ſich ſeligen, aber mit dem Grade ſeiner Seligkeit noch nicht zufriedenen Gottes, der Himmel und Erde in Bewegung ſetzt, um mittelſt der Leiden zahlloſer Geſchöpfe noch ein wenig ſeliger zu werden" ſoll „ſo verletzend für das ſittliche Bewußtſein ſein, daß ein ſo formulirter Weltzweck eher unſeren ſittlichen Abſcheu als den geduldigen Willen der Hingebung unſerer ſelbſt und unſerer Mitgeſchöpfe erregen könnte" (S. 865). Die theoretiſchen Erwägungen der Hartmannſchen Philoſophie ſchließen dieſe Möglichkeit aber auch ſo wie ſo aus. Wir erinnern uns, daß das Unbewußte ja beſtändig von der unendlichen Qual des hungrigen leeren Wollens geplagt iſt und daß ihm etwas anderes als dieſe Qual gar nicht zum Bewußtſein kommen kann. Soll deßhalb der Zweck des Weltproceſſes auf die Eudämonie des Abſoluten gerichtet ſein, ſo kann dies nur dadurch geſchehen, daß die Unſeligkeit des Abſoluten durch den Weltproceß verringert oder ganz beſeitigt und das Abſolute „in den Zuſtand des himmliſchen Friedens und der unluſtfreien Stille" verſetzt wird.

Wie kann dieſer Erfolg, ſo wird hier jeder in die Myſterien der Hartmannſchen Philoſophie noch Uneingeweihte fragen, nun durch einen Weltproceß erzielt werden, der an ſich ſchon ein Uebel ſein ſoll und die vorher ſchon beſtehende Qual des leeren

Grundlage der Philoſophie des Unbewußten, welche auch dieſes zweite Hauptwerk nach allen Richtungen hin beherrſcht, hätte ihn zu einer Weltanſicht führen können, welche den ſittlichen und religiöſen Anforderungen des Lebens genügen könnte. So lange er ſich ſcheut, dieſen Bruch zu vollziehen, ſo lange er an dem falſchen Dogma der Unperſönlichkeit des Abſoluten feſthält, kann weder ſein religiöſes noch ſein abſolutes Moralprincip das Sittengeſetz begründen, und alle ſchönen Phraſen, welche zum Preiſe jener Moralprincipe aufgewendet ſind, können die innere Leerheit derſelben nicht verhüllen.

Dies wird noch weit anſchaulicher, wenn wir jetzt das im Schlußcapitel dargeſtellte „*Moralprincip der Erlöſung*“ in Erwägung ziehen.

„Wenn ich mich“, ſo argumentirt Hartmann S. 842, „der abſoluten Teleologie hingebe, um meiner Weſensidentität mit dem Abſoluten willen, ſo thue ich es in der Erwartung, daß meine Leiſtung auch wirklich dem Abſoluten zu Gute kommt; machte ich dieſe Vorausſetzung nicht, ſo wären meine Bemühungen und meine perſönlichen Opfer um des abſoluten Zweckes willen vergeblich dargebracht.“ Dieſe Erwartung ſoll nur erfüllt werden können, „wenn der abſolute Zweck des All-Einen ein *abſolut-eudämoniſtiſcher iſt*“.

Endlich ſcheint Hartmann auf den richtigen Weg zu kommen. Der abſolute Zweck kann nicht auf Herſtellung eines bloß factiſchen Zuſtandes, ſondern muß auf Erlangung eines erlebbaren und fühlbaren Werthes gerichtet ſein. Aber es ſcheint doch nur ſo. Der Gedanke ſelbſt iſt noch unvollſtändig und kann nach Lage der Sache nicht mehr ergänzt werden. Nur ein *unbedingter* Werth des letzten Weltzwecks könnte vermöge ſeiner Erhabenheit und Heiligkeit die verbindliche Kraft des Sittengeſetzes begründen. Von einem unbedingten Werthe kann nach Maßgabe aller früheren Erörterungen im Geſichtskreiſe des

Peſſimismus keine Rede ſein. Die bloße Eudämonie des Unbewußten ohne jene Ergänzung könnte vermöge der Weſensidentität der Individuen mit dem Unbewußten höchſtens nach der Hartmannſchen Vorſtellungsweiſe zu einem poſitiven oder negativen Eudämonismus, niemals aber zur Sittlichkeit führen.

Daß von einer poſitiven Eudämonie des Unbewußten nicht die Rede ſein könne, wird aus practiſchen und theoretiſchen Gründen dargelegt. „Die gierige Ungenügſamkeit eines in ſich ſeligen, aber mit dem Grade ſeiner Seligkeit noch nicht zufriedenen Gottes, der Himmel und Erde in Bewegung ſetzt, um mittelſt der Leiden zahlloſer Geſchöpfe noch ein wenig ſeliger zu werden" ſoll „ſo verletzend für das ſittliche Bewußtſein ſein, daß ein ſo formulirter Weltzweck eher unſeren ſittlichen Abſcheu als den geduldigen Willen der Hingebung unſerer ſelbſt und unſerer Mitgeſchöpfe erregen könnte" (S. 865). Die theoretiſchen Erwägungen der Hartmannſchen Philoſophie ſchließen dieſe Möglichkeit aber auch ſo wie ſo aus. Wir erinnern uns, daß das Unbewußte ja beſtändig von der unendlichen Qual des hungrigen leeren Wollens geplagt iſt und daß ihm etwas anderes als dieſe Qual gar nicht zum Bewußtſein kommen kann. Soll deßhalb der Zweck des Weltproceſſes auf die Eudämonie des Abſoluten gerichtet ſein, ſo kann dies nur dadurch geſchehen, daß die Unſeligkeit des Abſoluten durch den Weltproceß verringert oder ganz beſeitigt und das Abſolute „in den Zuſtand des himmliſchen Friedens und der unluſtfreien Stille" verſetzt wird.

Wie kann dieſer Erfolg, ſo wird hier jeder in die Myſterien der Hartmannſchen Philoſophie noch Uneingeweihte fragen, nun durch einen Weltproceß erzielt werden, der an ſich ſchon ein Uebel ſein ſoll und die vorher ſchon beſtehende Qual des leeren

keit der ganzen Ethik des Peſſimismus und die Verkehrtheit des ganzen zurückgelegten Weges aufzuklären.

Nehmen wir einmal probeweiſe an, das Abſolute ſei wirklich ein unperſönliches Weſen und werde von einem beſtändig juckenden Ausſchlage geplagt: wie kann es, das unperſönliche Weſen, welches weder Vorgedanken noch Nachgedanken, ſondern gar keine Gedanken haben kann, den Plan faſſen, ſich von jener Qual durch einen Weltproceß zu befreien? Wie könnte es, deſſen Vernunft der principiellen Feſtſetzung gemäß nur im logiſchen Formalprincipe beſtehen ſoll, die Mittel und Wege erſinnen, jenen Plan, wenn er wirklich gefaßt wäre, nun auch auszuführen, da doch das logiſche Formalprincip poſitiv unſchöpferiſch iſt und zu gar keinen concreten Einfällen über die Einrichtung des Weltalls anregen könnte?

Geben wir auch dieſe Unmöglichkeiten zu und nehmen an, das Abſolute ſei wirklich auf den Kunſtgriff verfallen, „die Blindheit des Willens zu benutzen und ihm an ihr einen ſolchen Inhalt zu geben, daß er durch eigenthümliche Umbiegung in ſich ſelbſt in der Individualität in einen Conflict mit ſich ſelbſt gerathe, deſſen Reſultat das Bewußtſein, die Schaffung einer dem Willen gegenüber ſelbſtändigen Macht ſei, in welcher ſie nun den Kampf mit dem Willen beginnen könne". Dann treten alle die neuen Unmöglichkeiten und Widerſprüche ein, welche wir ſchon im II. Abſchnitt ausführlich dargelegt haben und deshalb hier nicht noch einmal zu wiederholen brauchen.

Sehen wir aber auch von dieſen neuen Unmöglichkeiten ab und nehmen an, der Kampf des logiſchen Formalprincips mit dem alogiſchen Willen könne ſtattfinden und führe durch die fortgeſetzte Steigerung des Bewußtſeins zur Beſiegung des letzteren, zur Vernichtung der beſtehenden Welt: nach welchem vorweltlichen Rechte und auf Grund welcher pſychologiſchen

Einrichtung der inneren Conſtitution des Unbewußten ſoll dann mit der Aufhebung des realen Weltproceſſes auch das hungrige leere Wollen momentan zum Stehen gebracht werden?

Und was wäre damit erreicht, wenn es geſchehen könnte? Das Unbewußte wäre dann nur momentan von ſeiner Qual erlöſt, aber ſtatt deſſen in die noch viel qualvollere Ungewißheit verſetzt, daß jeden Augenblick das alte Uebel des Wollens und damit die Nothwendigkeit einer neuen ſchmerzhaften Weltproceß-Operation von gleich erfolgloſem Ausgange durch ſeine eigene uncurirbare Dummheit wieder heraufbeſchworen werden könnte.

Welcher Widerſinn überhaupt, zu behaupten, ein Abſolutes, deſſen Wille principlos und ihm ſelbſt unberechenbar ſein ſoll, ſei ein teleologiſches Weſen! Welcher Widerſinn, das Abſolute, den vorausgeſetzten einheitlichen Weſensgrund der realen Welt, aus Begriffen zuſammenzuſetzen, die an ſich nichts Wirkliches bedeuten und ſelbſt nur in der Vorſtellung deſſen wirklich ſein können, welcher ſie aus den Erfahrungen ſeines inneren Lebens abſtrahirt hat! Wille und Vorſtellung, beides Producte des bewußten perſönlichen Geiſteslebens, ſollen ſich mit einander zu einem unbewußten Abſoluten verbinden und als Functionen dieſes Unbewußten in einen Widerſtreit gerathen, der in ihrem Weſen gar nicht begründet iſt; ſie ſollen durch den Proceß dieſes ihnen angedichteten Widerſtreits die reale Welt und die lebendigen Weſen hervorbringen, aus deren Lebensthätigkeiten ſie beide, Wille und Vorſtellung, ſelbſt vorher erſt abſtrahirt worden ſind!!!

Dieſes nichtige Spiel unzulänglicher Begriffe ſoll über Inhalt, Werth und Ziel des realen Weltproceſſes entſcheiden!

Alle dieſe Stationen des Unverſtandes müſſen wir durch-

laufen, um nur erſt die reale Baſis, die factiſche Möglichkeit der Welterlöſungskömödie begreiflich zu finden.

Die Hauptfrage iſt: welche ethiſchen Motive aus dieſer ganzen haarſträubenden Geſchichte für das Individualleben entnommen werden könnten? Das Individuum iſt ja ſeiner individuellen Erlöſung von der angeblichen Qual des Daſeins durch den Tod gewiß. Was hat es ſich um die Erlöſung des Unbewußten von der ſelbſtgeſchaffenen Qual des hungrigen leeren Wollens überhaupt zu bekümmern? Sein Weſen ſoll ja im Egoismus beſtehen; ſeine ſittlichen Erwägungen ſollen ja in letzter Inſtanz nur durch die Vernunft beſtimmt ſein; ſeine Vernunft ſoll ja nur im logiſchen Formalprincip beſtehen. Es wäre doch unlogiſch und deßhalb unſittlich, wenn es mit ſeiner individuellen Erlöſung, deren Herbeiführung in ſeiner Macht ſteht, auch nur einen Augenblick zögern wollte, wenn nicht dringende Gründe es beſtimmten, noch länger die Qual des Daſeins zu ertragen. Welches können dieſe Gründe ſein, weshalb können ſie ſittliche Motive ſein?

Zuerſt mag ſein Zögern durch den Lebensinſtinct und die Illuſionen entſchuldigt werden, welche ihm das Unbewußte vorſpiegeln ſoll, aber dieſe können kein Sittengeſetz begründen, da ſie wie Naturkräfte wirken und die ſittliche Selbſtbeſtimmung ausſchließen.

Warum zögert es aber noch, nachdem es den wahren Sachverhalt erkannt und eingeſehen hat, daß das Unbewußte es nur zum Beſten hatte? Die Rückſicht auf die bloße Weſensidentität mit dem Unbewußten und die Erwägung, wegen dieſer Weſensidentität den Leidensweg des letzteren abkürzen zu wollen, läßt ſich logiſch nicht rechtfertigen, da es ja von der Weſensidentität nichts mehr hat, wenn es aus der Welt iſt. Solche Erwägung wäre unlogiſch und deßhalb unſittlich.

Nur Liebe zu dem Unbewußten oder Mitleid mit demſelben könnten es beſtimmen, die Qual des Daſeins noch länger zu tragen. Die Liebe iſt aber, wie wir geſehen haben, im Hartmannſchen Syſteme nur ein Wort, eine falſche Bezeichnung des durch den Gedanken der Weſensidentität vermittelten Krypto-Egoismus, der ſeinem Weſen nach von dem wahren Egoismus nicht unterſchieden iſt. Ganz ebenſo verhält ſich's mit dem Mitleid, welches auch nur aus dem Egoismus erklärt werden kann, da das Hartmannſche Individuum anderer Regungen überhaupt nicht fähig iſt. Es wäre daher auch unlogiſch, und deßhalb vom Hartmannſchen Standpuncte aus unſittlich, wenn Liebe und Mitleid mit dem Unbewußten es vom Selbſtmorde zurückhalten ſollten.

Wäre das Hartmannſche Individuum aber der Liebe und des Mitleides wirklich fähig: wie kann das Unbewußte, das durch ſeine eigene Dummheit ſich die Qual des leeren Wollens ſelbſt bereitet hat, welches, nur um ſich ſelbſt von dieſer Qual zu befreien, die unſelige Welt geſchaffen und den Individuen, welche es nun erlöſen ſollen, die Qual ihres Daſeins ganz allein bereitet hat, wie kann dieſes ſelbe Unbewußte nun eben denſelben Individuen, welche doch beſtändig durch ſeinen Egoismus gequält werden, noch Liebe und Mitleid einflößen? Wie kann Hartmann behaupten, einem ſolchen Abſoluten „müßten alle menſchlich fühlenden Herzen entgegenſchlagen"!

Setzen wir ſelbſt einmal voraus, die Hartmannſchen Individuen hätten menſchlich fühlende Herzen: welche Sympathien könnte ihnen das Leiden eines unperſönlichen Weſens erwecken? Wir können uns die Organismen niedrigſter Stufe als unperſönliche Weſen vorſtellen. Deren Schmerzempfindungen ſind vielleicht ſehr intenſiv, aber ſie können unſere Theilnahme nicht entfernt in dem Grade erwecken, wie der Schmerz eines

Weſens, welches auf einer höheren Stufe der geiſtigen Entwickelung ſteht, wie der Schmerz eines perſönlichen Weſens, deſſen Leben uns verſtändlicher und deſſen Schmerz auch inſofern unſerer Theilnahme würdiger iſt, als derſelbe nicht bloß in iſolirten Eindrücken zu beſtehen braucht, ſondern geeignet iſt, alle Vorſtellungen und Intereſſen des leidenden Weſens nach den verſchiedenſten Richtungen hin gleichzeitig zu afficiren: der Schmerz eines unperſönlichen Abſoluten könnte uns noch nicht einmal ſo viel Theilnahme erregen als derjenige der Organismen niedrigſter Stufe, denn ein unperſönliches Abſolutes ſteht uns trotz der metaphyſiſchen Weſensidentität noch weit unverſtändlicher und fremder gegenüber als ſolche Organismen.

Ein leidendes Unbewußtes kann daher weder Mitleid noch Liebe erwecken; deſſen Erlöſung kann uns ganz gleichgültig ſein; und das Moralprincip der Erlöſung, weit entfernt, die Sittlichkeit begründen zu können und die übrigen Moralprincipien als aufgehobene Momente in ſich zu enthalten, ſtellt ſich vom eigenen ſyſtematiſchen Standpuncte ſeines Erfinders aus betrachtet als ganz illuſoriſch und haltlos dar und enthüllt uns durch ſeine eigene Richtigkeit auch die Richtigkeit aller früheren Moralprincipe, als deren Spitze es uns dargeſtellt wird.

Nach Durchwanderung des ganzen Gebietes der Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeins finden wir daher unſer anfänglich ausgeſprochenes Mißtrauen nur beſtätigt. Der Hartmannſche Verſuch einer Neubegründung der Ethik auf peſſimiſtiſcher Grundlage erwies ſich im Ganzen und in allen ſeinen Theilen nach jeder Richtung hin als gänzlich verfehlt. Derſelbe konnte nur die Ueberzeugung in uns befeſtigen, daß es keine andere Grundlage der Ethik geben könne als das Ge-

wiſſen, und daß der Peſſimismus den Vorausſetzungen des Gewiſſens widerſtreite.

Die Ethik beruht auf dem Gefühle des unbedingten Werthes des Weltzwecks und unſerer ſittlichen Beſtimmung; der Peſſimismus lehrt die Nichtigkeit alles Beſtehenden. Die Ethik gründet ſich auf das wahre Weſen der menſchlichen Natur; der Peſſimismus auf eine falſche Doctrin, welche jenes verkennt. Der Peſſimismus iſt nicht der Grundpfeiler, ſondern der Ruin aller Ethik.

IV.

Schlußbetrachtung.

Fragen wir endlich: wie war es möglich, daß eine ſolche allen Vorausſetzungen der Vernunft, des Gewiſſens und des religiöſen Gefühls widerſtreitende Philoſophie trotzdem eine ſo raſche und ausgedehnte Verbreitung finden konnte?

Zunächſt drängt ſich eine allgemeine Erwägung auf, deren Tragweite wir leider nicht unterſchätzen dürfen.

Vernunft, Gewiſſen und religiöſes Gefühl ſind zwar in allen Menſchen der Anlage nach vorhanden, aber ſie bilden nicht bei allen wirklich das Centrum derjenigen Erwägungen, welche die Hauptintereſſen des Lebens beſtimmen. Das Hauptlebensintereſſe der Mehrzahl dreht ſich bloß um die Mittel und Zurüſtungen zum Leben und die kleinen Unterhaltungen, welche die Zwiſchenräume zwiſchen den Sorgen und Mühen um jene ausfüllen. So war es, ſo iſt es und ſo wird es vorausſichtlich noch lange bleiben. Dieſer Mehrzahl der Alltagsmenſchen ſind die Mahnungen ihres beſſeren Ich, des Gewiſſens, der Vernunft und des religiöſen Gefühls, wenngleich ſie ſich im Allgemeinen vor der Majeſtät des Sittengeſetzes beugen, im Einzelnen doch vielfach läſtig und unbequem. Wir haben deßhalb ſchon öfter erlebt, daß das Auftauchen neuer Theorien, welche die Nichtigkeit jeder auf den ſittlichen und religiöſen Vorausſetzungen

beruhender höherer Lebensauffassung predigen, in den Massen jener Alltagsmenschen eine sehr rasche und willkommene Aufnahme fanden.

So ging es mit dem Materialismus Büchners und Carl Vogts, so mit dem materialistischen Darwinismus Häckels, so geht es jetzt wieder mit dem Pessimismus Eduard von Hartmanns, welcher letztere noch dazu um so unverfänglicher erscheinen mußte, als sein Urheber, wie wir gesehen haben, den Schein und die Namen der zerstörten Inhalte überall sorgfältig zu conserviren suchte und sogar allen Ernstes und mit größter Prätention behauptet, durch seine nichtige Lehre erst die wahre Sittlichkeit und die wahre Religion begründet zu haben. Eine solche phrasenhafte und alberne Versicherung konnte ihren Eindruck um so weniger verfehlen, als sie zugleich der Eitelkeit derjenigen schmeichelt, an deren Adresse sie gerichtet ist, und dem blasirtesten Roué, der mit sich und der Welt fertig ist und für sich nichts mehr zu wollen und zu wünschen hat, die tröstliche Ueberzeugung giebt, daß er eigentlich kein verkommenes Subject sei, sondern sich auf der Höhe der Selbstverläugnung und der rechten sittlichen Bildung befinde.

Besonders die Gegenwart ist der Verbreitung solcher Theorien günstig.

Der Fortschritt des Wissens im Einzelnen, namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, die Verbesserung aller Lebenseinrichtungen und die Erweiterung aller Lebensbedürfnisse haben in den letzten Jahrzehnten einen so rapiden Verlauf genommen, daß es nicht zu verwundern ist, wenn dadurch theils eine der wahren Geistesbildung schädliche Zerstreuung, theils eine einseitige Concentration des gesammten Lebensinteresses auf diejenigen Gebiete des Erkennens und Lebens bewirkt wurde, welche direct in dieser Fortschrittslinie belegen waren, daß man über den vielen interessanten und staunenswerthen Aufschlüssen,

Entdeckungen und Verbesserungen in den peripherischen Einzelgebieten der Naturwissenschaft, der Technik und des socialen Lebens vielfach die Hauptsache vergaß, die Erwärmung und Begeisterung für die centralen Inhalte und Ziele des wahren Lebens selbst, denen jene Einzelgebiete nur als Mittel und Zurüstungen dienen sollten.

Zu diesen, der geistigen Sammlung und Vertiefung schon an sich entgegenwirkenden Aufregungen und Zerstreuungen des modernen Lebens kommen noch die Schwierigkeiten der Eingliederung des Neuen in den Gesammtorganismus der bisherigen Weltansicht, welche zwar unter dem Einflusse der Voraussetzungen des Gewissens, der Vernunft und des religiösen Gefühls entstanden war, deren theoretische Gestaltung jedoch dem vielfach erweiterten Gesichtskreise nicht mehr in allen Beziehungen genügen kann.

Nichts ist erklärlicher, als daß bei dieser Lage der Dinge zunächst ein Chaos excentrischer Lehrmeinungen entstand, welche sich in zwei feindliche Lager spalteten, indem die Anhänger des Alten sich engherzig an die bestehenden Dogmen klammerten und die neuen Errungenschaften der Wissenschaft und des Lebens als Teufelswerk verdammten, während ihre Gegner in der Begeisterung für die exacte Naturforschung vielfach alle höheren Ideen des Lebens, alle dem Gefühlsleben entstammten Inhalte desselben in die Rumpelkammer einer veralteten Phantastik werfen zu müssen glaubten, als bestehe die Welt nur aus Mathematik und Physik. Nur zwei unantastbare Elemente schienen den letzteren als alleinige Grundlage alles Wirklichen übrig zu bleiben: die Kraftwirkungen der Materie und die logische Idee. Der Materialismus und der logische Formalismus sind die beiden Gottheiten, denen man fortan allein huldigen zu müssen glaubte.

Beide hat Eduard von Hartmann, bewußt oder unbewußt,

als Grundbestimmungen alles Wirklichen in sein System aufgenommen. Das was der Welt soll allein durch das logische Formalprincip bestimmt sein, während in dem unvernünftigem blinden Willen, welcher über das daß der Welt entscheiden soll, die blinde Naturkraft des Materialismus in neuer Gestalt auftaucht. Wille und Vorstellung sind nur veränderte Namen für die ihrem Wesen nach unverändert als Grundelemente alles Wirklichen in das Hartmannsche System aufgenommenen beiden Principien der empirisch materialistischen Weltansicht: der blinden Naturkraft einerseits und der logischen Idee andererseits.

Die nothwendige Folge dieser einseitigen Bestimmung der Grundprincipien der Hartmannschen Philosophie war, wie ich zur Genüge bewiesen habe: die Läugnung aller specifischen geistigen Lebensinhalte, das characteristische Merkmal, welches auch die Schranke des Materialismus bildet und diesen gleich dem Pessimismus unfähig macht, Sittlichkeit und Religion aus sich zu begreifen und zu begründen.

Der Unterschied beider Weltansichten, des Materialismus einerseits und des Pessimismus andererseits, besteht daher nur in der verschiedenen Formulirung und Verwerthung eines und desselben Grnndgedankens der Werthlosigkeit und Inhaltlosigkeit alles Bestehenden.

Eduard von Hartmann sucht diesen gemeinschaftlichen Grundgedanken nicht wie die Vertreter des vulgären Materialismus von unten herauf aus der Betrachtung der Materie, sondern von oben herab aus dem Geiste selbst zu begründen. Während der vulgäre Materialismus daher den Erscheinungen des geistigen Lebens und der Welt der sittlichen und religiösen Ideen rathlos und machtlos gegenübersteht, erfaßt Eduard von Hartmann hier gewissermaßen den Stier bei den Hörnern, in-

dem er das geiſtige Leben ſelbſt in der angegebenen Weiſe ſeinem inhaltlichen ſpecifiſchen Weſen nach zu entwerthen und auf das Niveau der materialiſtiſchen Auffaſſung herabzudrücken ſich bemüht.

Abgeſehen davon war die Weltanſicht des Materialismus bis dahin überall noch nicht ſtreng wiſſenſchaftlich formulirt. Ihre Vertreter bekämpften die ſittlichen und religiöſen Ideen und läugneten den Zweckbegriff hauptſächlich, wie es ſcheint, bloß deßhalb, weil alle dieſe Dinge außer ihrem Geſichtskreiſe lagen; ſie verſuchten auch gar nicht, jenen Ideen Aequivalente aus eigenen Mitteln entgegenzuſtellen oder zu ſubſtituiren. Eduard von Hartmann durchſchaut alle dieſe Mängel und ſucht ihnen abzuhelfen; er erkennt die Nothwendigkeit des Zweckbegriffs an und ſucht ihn aus ſeinen eigenen Principien neu zu begründen, um ihn an die Spitze ſeines Syſtems zu ſtellen; er bekämpft die ſittlichen und religiöſen Ideen im bisherigen Sinne, indem er ihre Unzulänglichkeit von ſeinem Standpuncte aus darzulegen und eine neue Ethik und eine neue Religion auf peſſimiſtiſch-materialiſtiſcher Grundlage an deren Stelle zu ſetzen ſich beſtrebt. Er ſucht den wiſſenſchaftlich unhaltbaren Pluralismus der vielen ſelbſtändigen Atome durch Zuſammenziehung des vorausgeſetztermaßen in dieſen allen wirkſamen Princips der Kraft in die eine Reſultante des blinden Willens ſeines *einen* abſoluten Unbewußten metaphyſiſch zu rectificiren und das logiſche Formalprincip, unerklärbar aus der Materie und deren Kräften, und unvereinbar mit dieſen vorausgeſetzten letzten Elementen des Wirklichen, *dadurch* mit jenem blinden Willen zuſammenzubringen, daß er daſſelbe in ſeiner Totalität einfach als die andere Seite jenes einen Unbewußten hinſtellt. Sachlich erklärt wäre die Vereinigung von Wille und Vorſtellung durch die Bezeichnung derſelben als Attribute des einen Unbewußten freilich nur dann, wenn uns begreiflich gemacht würde, daß und wie

diese sogenannten Attribute wirklich als thatsächlich vereinbare Eigenschaften in dem Unbewußten beisammen sein und durch ihr Zusammenwirken die vielgestaltige Welt der Dinge und Ereignisse hervorbringen könnten, was, wie ich im II. Abschnitte dargelegt habe, unmöglich ist. Aber die stillschweigende Berufung auf die Autorität Spinozas, dessen Systeme jene Bezeichnungen entnommen sind, hat, wie es scheint, die vielen und schweren Bedenken gegen solche Vereinigung bei den zahlreichen Bewunderern Hartmanns noch nicht aufkommen lassen.

Hartmann verstand übrigens nicht bloß, die materialistische Weltansicht auf eigenthümliche Art neu zu begründen und systematisch zu gliedern, sondern er versuchte auch, sie als den einzigen consequenten Abschluß, als die Vollendung der Systeme Hegels, Schellings und Schopenhauers hinzustellen[1]) und verschaffte seiner Lehre auch dadurch eine neue Stütze. Denn theils wirkte der Nachweis des historischen Zusammenhanges mit solchen Lehren, die in der Geschichte der Philosophie einen festen Platz errungen haben, an sich schon wie ein wohlbeglaubigter Empfehlungsbrief auf alle diejenigen, welche sich sonst dem Neuen gegenüber skeptisch zu verhalten pflegen, theils umgab die Erinnerung an das Aufsehen, welches jene Systeme einst verursachten, die Namen ihrer Urheber in den Augen der unkundigen Mehrzahl mit einem Glorienschein von Tiefe und Gelehrsamkeit, welcher nun auch das Haupt des als die Vollendung jener Systeme gepriesenen Pessimismus umstrahlen mußte.

[1]) Ich habe der größeren Uebersichtlichkeit und Kürze halber vermieden, auf die betreffende Darstellung Hartmanns (Gesammelte Studien und Aufsätze. Berlin. C. Dunker 1876 S. 549 flg.) einzugehen und bemerke nur, daß dieselbe zur Begründung des Pessimismus nichts beiträgt, was nicht durch meine, der unmittelbaren Lebenserfahrung entnommenen, Gegengründe zugleich mit widerlegt wäre. Im Uebrigen lag eine specielle Auseinandersetzung mit den Systemen Hegels, Schellings und Schopenhauers außerhalb des Zwecks dieser Arbeit.

Es konnte nicht fehlen, daß dieser erste mit großer Umsicht und dialectischer Gewandtheit durchgeführte Versuch, den Grundgedanken der empirisch-materialistischen Weltansicht systematisch zu formuliren, welcher zugleich das wiedererwachende, über sich selbst und seine Ziele noch unklare speculative Bedürfniß mit dem Geiste des Materialismus zu verknüpfen geeignet war, mit Staunen und Bewunderung von allen denen begrüßt wurde, deren Denken und Fühlen noch von jenem Geiste beherrscht war, da ja bekanntlich eben die Systemlosigkeit nnd die Unfähigkeit, die Erscheinungen des geistigen Lebens aus der blinden Naturkraft und der logischen Idee allein zu erklären, den Materialismus bisher verhindert hatten, den anderen philosophischen Systemen ebenbürtig an die Seite zu treten.

Der Grund der günstigen Aufnahme und raschen Verbreitung des Pessimismus beruht daher nicht auf dessen innerem Werthe, sondern lediglich auf dem äußerlichen Umstande, daß er der herrschenden Zeitrichtung schmeichelt, indem er die Trivialitäten und Einseitigkeiten derselben unter dem Einflusse der in ihr vorherrschenden Stimmung systematisch verarbeitete und in ihrer Totalität zum Princip der Welterklärung erhob.

Dies ist aber nicht die Aufgabe der Philosophie, deren wahres Ziel vielmehr darauf gerichtet sein soll, den Inhalt der durch die Fortschritte der Einzelwissenschaften und die gesteigerte Regsamkeit des Lebens neu erschlossenen Wissensgebiete, deren voreilige und beschränkte Deutung jene Einseitigkeiten herbeiführte, mit den Voraussetzungen der Vernunft, des Gewissens und des religiösen Gefühls in Einklang zu bringen, und dadurch den specifischen Eigenwerth und die wahre Bedeutung des Neuen zu erkennen, und solche Erkenntniß zur Erweiterung und Vertiefung unserer Weltansicht zu verwerthen, welche ihr Ziel verfehlt und in excentrische Bahnen geräth, wenn sie den Rahmen

jener Voraussetzungen überschreitet. Denn die Voraussetzungen der Vernunft, des Gewissens und des religiösen Gefühls sind selbst das höchste Wirkliche, welches wir kennen; sie sind das Maß aller Dinge, die obersten Kategorieen alles Werths und aller Wirklichkeit; sie bilden das unverrückbare Centrum unseres Lebens und unseres Erkennens, welches allem Leben und allem Erkenneu erst Bedeutung, Einheit und Zusammenhang giebt.

Die

Neugestaltung unserer Weltansicht

durch die Erkenntniß der

Idealität des Raumes und der Zeit.

Eine allgemeinverständliche Darstellung

von

Hugo Sommer,
Amtsrichter in Blankenburg am Harz.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1882.

Das Recht der Ueberſetzung bleibt vorbehalten.

Vorrede.

Erst durch Lotze's scharfsinnige Untersuchungen wurde die Kant'sche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit in einer Weise ergänzt und vervollständigt, welche deren practische Consequenzen zu ziehen gestattet.

Kant gebührt zwar das unsterbliche Verdienst, den subjectiven Ursprung der Raum- und Zeitanschauung erkannt zu haben, aber er irrte darin, daß er diesen Anschauungen auch ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach nur einen rein subjectiven Character und rein subjective Geltung beimaß. Durch diesen verhängnißvollen Irrthum verdunkelte sich in seiner Auffassung die Hauptfrage: „Was das Sein der Dinge im Raume und das Geschehen der Ereignisse in der Zeit bedeute; das heißt, wie es komme, daß uns alle Dinge an bestimmten Orten im Raume vertheilt erscheinen, und daß alle Dinge in bestimmter Zeitfolge geschehen?" Erst Lotze ist es gelungen, uns über diese von Kant ganz offen gelassene Hauptfrage in befriedigender Weise aufzuklären, und dadurch die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit zu einem practisch verwerthbaren Bestandtheile unserer Erkenntniß zu machen, denn erst nachdem uns die wahre Bedeutung jener Anschauungen und

der ihnen zu Grunde liegenden räumlichen und zeitlichen Beziehungen, und zugleich die übergreifende objective Geltung offenbar geworden ist, welche jenen Anschauungen und Beziehungen trotz deren idealen Ursprungs innewohnt, können wir die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit mit den Ergebnissen unserer practischen Lebenserfahrung überhaupt in Einklang bringen und nun auch die tiefgreifenden concreten Veränderungen ermessen, welche die bisherige Auffassung der Dinge und Ereignisse dadurch nothwendig erleiden muß.

In der That ergeben diese Untersuchungen, wenn wir sie consequent nach allen Richtungen bis zu Ende führen, eine völlige Neugestaltung unserer ganzen Weltansicht.

Indem ich in der vorliegenden Schrift diese Neugestaltung unserer Weltansicht im Zusammenhange darzulegen suche, pflücke ich daher nur eine reife Frucht, welche durch die Forschungen Lotze's gezeitigt ist. Es ist das eine Frucht, welche nicht blos für Fachgelehrte gewachsen, sondern welche bestimmt ist, die Weltansicht des ganzen Volks auf eine Höhe zu heben, wo das Evangelium des Idealismus zur Wahrheit wird, daß „nur das Lebendige wirklich, und alle Weltwirklichkeit nur aus den Zwecken und Werthen des Lebens verständlich ist."

Eben deshalb wende ich mich in dieser Schrift auch nicht blos an Fachmänner, sondern an alle, denen Aufklärung über die höchsten Lebensfragen aufrichtig am Herzen liegt, und ich bin zum Voraus überzeugt, daß alle, welche die Mühe nicht scheuen, sich das dargebotene Resultat der Lotze'schen Forschung gewissenhaft anzueignen, reichlich belohnt werden durch die innere Befreiung und Klarheit, welche diese Einsicht in den wahren Sachverhalt gewährt.

Denn der alte Glaube an die Realität des Raumes und der leeren Zeit bildet eine Schranke, welche der wahren Auffassung des Lebens und des ganzen Weltprocesses hemmend entgegensteht, eine Schranke, welche durchbrochen werden muß, wenn man zu einer den Bedürfnissen des Gemüths und den Ergebnissen der Wissenschaft gleich entsprechenden Weltansicht gelangen will.

Solche Einsicht in den wahren Sachverhalt wird, wie ich gleich hier bemerke, in dem Augenscheine, welchem wir im täglichen Leben alle huldigen und stets huldigen werden, keine störende Veränderung hervorrufen, aber sie wird die Festhaltung und Benutzung dieses Augenscheins fortan nur als eine höchst zweckmäßige, ja unentbehrliche Abbreviatur gelten lassen. Wie wir im täglichen Leben stets noch vom Aufgang und Untergang der Sonne reden, aber trotzdem den wahren Sachverhalt und die dadurch hervorgerufene Bereicherung unserer Auffassung des physischen Weltalls nebst allen ihren practischen Consequenzen ohne Bedenken anerkennen, so werden wir auch, nachdem wir die Idealität des Raumes und der Zeit erkannt haben, uns nach wie vor in unserem practischen Leben im Raume und in der Zeit zu bewegen scheinen, aber doch im Stillen das Bewußtsein und den Segen der viel tiefgreifenderen Bedeutung bewahren, welche die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit für die Gestaltung unserer Weltansicht im Ganzen mit sich bringt.

Durch solche Neugestaltung unserer Weltansicht wird, und dies ist zunächst ihr wichtigster und bedeutsamster Erfolg, dem Materialismus der letzte Halt entzogen, und für die wahre idealistische Auffassung des Lebens der rechte Boden gewonnen.

Um dies recht anschaulich zu machen, und zugleich den philosophisch weniger geschulten Lesern durch Anknüpfung an eine das allgemeine Interesse noch immer lebhaft beschäftigende Streitfrage die vorbereitenden Gesichtspunkte für die nachfolgende Darstellung zweckentsprechend zu erläutern, habe ich im ersten Abschnitt den Gegensatz der beiden einander widerstreitenden Weltansichten des Materialismus und des Idealismus kurz und bündig darzulegen versucht. Ich muß dabei wegen theilweiser Wiederholung der bereits im Kapitel 6 Theil II meiner fast gleichzeitig verfaßten Schrift „Ueber Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit ꝛc." (Berlin. G. Reimer 1882) enthaltenen Polemik gegen den Materialismus um Entschuldigung bitten. Eine einfache Verweisung auf jene, einem großen Theile meiner Leser voraussichtlich nicht einmal bekannte frühere Darstellung konnte hier um so weniger genügen, als das Gesagte im Zusammenhange des Ganzen unentbehrlich ist, und es war mir nicht möglich, inzwischen einen anderen besseren oder auch nur gleich zutreffenden Ausdruck dafür zu finden.

In einem zweiten vorbereitenden Abschnitte über „die Reformbewegung des Kriticismus" habe ich die Hauptdifferenzpunkte der Kant'schen und Lotze'schen Auffassung im Ganzen entwickelt, da deren Kenntniß für das Verständniß des im dritten und vierten Abschnitte enthaltenen Hauptgegenstandes meiner Darstellung unerläßlich ist.

Möge auch diese Schrift dazu beitragen, das schöne Vermächtniß der Lotze'schen Philosophie dem Herzen und dem Gedankenkreise unseres Volkes näher zu rücken.

Blankenburg am Harz, am 2. September 1882.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt.
Die Weltanschauungen des Materialismus und des Idealismus.

Erster Theil.
Der Materialismus.

Erstes Kapitel. Der Grundgedanke des Materialismus und die Erörterung seiner Principien im Allgemeinen 9

Zweites Kapitel. Der Begriff des Atoms 21

Drittes Kapitel. Der Begriff der Kraft 22

Viertes Kapitel. Die Realität des Raumes und der Zeit 24

Fünftes Kapitel. Die Wechselwirkung der Atome 29

Sechstes Kapitel. Das Gelten der Naturgesetze 31

Siebentes Kapitel. Die Unfähigkeit des Materialismus zur Erklärung aller Thatsachen der unmittelbaren Lebenserfahrung, insbesondere der Inhalte und Zwecke des Lebens 37

Zweiter Theil.
Der Idealismus.

Erstes Kapitel. Das Wesen der idealistischen Weltanschauung 42

Zweites Kapitel. Die Aufgabe des Erkennens und das Kriterium der Wahrheit 46

Drittes Kapitel. Die Lehre des Idealismus 52

nunft und des Gewissens sind eine Mitgift der menschlichen Natur. Wir finden dieselben schon in den ersten Spuren des geschichtlichen Lebens wirksam. Dieselben beruhen auf bestimmten Voraussetzungen, welche, auf den verschiedenen Stufen des individuellen und des Gesammtlebens zu immer größerer Klarheit entwickelt, den specifischen Ausdruck des wahren Menschwesens bilden, und zu allen Zeiten den Gedanken über Sinn und Ziel des Lebens als feststehende Norm dienten. Diese Norm ist, wenn wir auf die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts zurückblicken, und die specifischen Gestaltungen in Erwägung ziehen, in denen die Gedanken über Sinn und Ziel des Lebens und der Welt ihren Ausdruck fanden, nicht überall deutlich erkennbar, weil die Bildung alter Zeiten nicht stets normal war, indem die Menschen vielfach durch andere sich vordrängende Lebensinteressen auf Abwege und verkehrte Bahnen gedrängt wurden. Daß jene Norm dabei aber doch stets als mitwirkender Faktor lebendig war, beweist der Umstand, daß die Richtung des Lebens zu allen Zeiten durch sittliche und religiöse Erwägungen beeinflußt wurde. Daß jene Norm sogar den Schwerpunkt aller menschlichen Interessen bildet, beweist der fernere Umstand, daß in der fortschreitenden geschichtlichen Entwickelung alle jene Abwege sich allmählich immer mehr den Anforderungen jener Voraussetzungen wieder zuneigten, welche jetzt thatsächlich bei allen civilisirten Völkern, welche eben deßhalb auch „gesittete" heißen, eine solche Macht erlangten, daß alle Haupteinrichtungen des staatlichen und geselligen Lebens durch ihren erkennbaren Einfluß bestimmt sind.

So lange nun die jeweilige Auffassung der thatsächlichen Einrichtungen der Welt mit jenen unabweisbaren Voraussetzungen der Vernunft und des Gewissens und den sittlichen und religiösen Vorstellungen, in denen dieselben ihren Ausdruck finden, nicht widerstreitet, so lange mag den philosophischen Betrachtungen über Wesen und Entstehung jener Einrichtungen eine rein theoretische Bedeutung beigemessen werden. Sobald aber ein Conflikt zwischen den theoretischen Erkenntnissen und den Anforderungen des Gemüths eintritt, gewinnen jene Untersuchungen eine ernste praktische Bedeutung, welche das höchste Interesse aller Gebildeten in Anspruch nehmen muß. Dann erst tritt im wahren Sinne das Bedürfniß des metaphysischen Erkennens hervor, dann erst wird offenbar, daß die Ziele des Lebens ohne entsprechende Kenntniß der thatsächlichen Einrichtungen desselben

und der Welt nicht vollständig erkannt und erreicht werden können, daß die freie Entfaltung unserer sittlichen Naturanlagen mit der philosophischen Erkenntniß des Wirklichen Hand in Hand gehen müsse, wenn die Einheit des Lebens und Erkennens nicht gestört und gehemmt werden soll.

Solche Conflikte zwischen den Ergebnissen des theoretischen Erkennens und den Anforderungen des Gemüths haben sich in früheren Zeiten meist nur in der Auffassung einzelner hervorragender Männer gezeigt; in der jüngsten Vergangenheit und in der Gegenwart aber haben sie sich über alle Schichten der Bevölkerung bis in die untersten Klassen verbreitet.

Dies kann uns nicht wundern, wenn wir die gewaltige Umwälzung in Betracht ziehen, welche unsere Auffassung der Welt durch den Fortschritt der Naturforschung in der neuen Zeit erfahren hat, und welche in ihren großen Grundzügen rasch zum Gemeingut aller geworden ist; wenn wir den neuen Geist und die neuen Methoden der Forschung und Untersuchung berücksichtigen, welche bald auch in allen anderen Wissenschaften und selbst in den Erwägungen des praktischen Lebens zu allgemeiner Geltung gelangten, und überall zu schneidiger, schonungsloser Kritik der bestehenden Ansichten anregten. Der Grundcharakter unserer gegenwärtig noch herrschenden sittlichen und religiösen Vorstellungen erhielt sein eigenthümliches Gepräge einerseits durch die Ergebnisse der klassischen Bildung des Alterthums, andererseits durch die Entstehung des Christenthums, also in beiden Hauptrichtungen zu Zeiten, wo über den durch die neuere Naturforschung aufgeklärten Gebieten noch ein tiefes Dunkel lag. Es konnte daher nicht fehlen, daß die religiösen und sittlichen Ideen eng mit den naiven Vorstellungen über die uns umgebende Welt verknüpft wurden, welche jenen Zeiten eigenthümlich waren, und sich in der Hauptsache, einige Erweiterungen abgerechnet, bis in das späte Mittelalter hinein erhalten hatten. Die Erde erschien danach als einziger Schauplatz alles diesseitigen Lebens, der blaue Himmel über ihr als Thron Gottes und Sitz der seligen Geister. Gott selbst erschien als ein der Natur entgegengesetztes und über ihr erhabenes Wesen, dem doch die Macht beigelegt wurde, in den Lauf des Geschehens ändernd und bessernd nach freiem Ermessen willkürlich einzugreifen, und durch solche Wunderwirkungen sein übernatürliches Wesen den Menschen zu offenbaren. Das geistige Leben über-

haupt erschien in einem strengen Gegensatze gegen das blos natürliche Geschehen und hauptsächlich charakterisirt durch jene unberechenbare Willkür des freien Handelns, welche man als den specifischen Ausdruck des Lebendigen aufzufassen pflegte. Aber der unmittelbare Eindruck des Lebendigen und die höhere Bedeutsamkeit, welche man ihm beilegte, waren doch so stark und überwiegend, daß ihm gegenüber der Natur in dem Ganzen der Welt nur die untergeordnete Rolle eines Schauplatzes zur Entfaltung des wahren geistigen Lebens, eines bloßen Mittels zur Erreichung der Ziele desselben zugewiesen wurde. Mochte der Raum in starrer Ausdehnung das Leben der einzelnen Wesen trennen, und die Zeit wie ein alles verschlingender Strom die Ereignisse mit sich führen oder dieselben, sich zwischen sie drängend, auseinanderhalten; die inneren Widersprüche, welche diese Auffassungen in sich schlossen, kamen der naiven Vorstellungsweise jener früheren Zeiten nicht zum Bewußtsein und wurden durch die Bilder einer mythologisirenden Phantasie überwuchert und verdeckt. Man belebte die ausgedehnten Dinge, indem man die Farben-, Klang- und Geschmacksempfindungen als unmittelbar an den Dingen haftend vorstellte, indem man jene Empfindungen wie einen Hauch des Lebendigen über sie ergoß. Man dachte die Zeit durch die in ihr geschehenden Ereignisse einfach erfüllt, und wurde sich ihrer als einer abstrakten Realität kaum bewußt.

So verwuchsen die naive Anschauung eines realen Raumes, in dem die Dinge vertheilt gedacht werden, und einer realen Zeit, in der die Ereignisse zu verlaufen scheinen, auf's Innigste mit einer Weltansicht, welche doch in dem geistigen Geschehen und in der geistigen Wirksamkeit Ursprung und Ziel der ganzen Weltbewegung finden zu müssen glaubte.

Diese ganze altgewohnte Auffassung des Lebens und der Dinge, in deren festem Bette das Leben harmlos und sicher zu verfließen schien, an deren Bestand alle Vorstellungen, in welche man die Hauptinhalte des Lebens zusammengefaßt hatte, insbesondere die Ideen über göttliches Wesen und Wirken, auf's Engste verknüpft waren, diese ganze Auffassung mit all ihren freundlichen Begrenzungen wurde durch die Erweiterung unserer Naturkenntniß und den zersetzenden Geist der neuen Forschungsweise unwiederbringlich zerstört. Die Erde wurde als einer der unzähligen Sterne erkannt, welche den Weltraum durchkreisen. Der blaue Himmel wandelte

sich in eine Luftschicht um. Die bunte Vielgestaltigkeit der Körperwelt stellte sich als Produkt von Kraftwirkungen einfacher Grundstoffe von unveränderlicher Beschaffenheit dar. Alles Geschehen in der Welt, selbst die Vorgänge in den lebendigen Wesen zeigten sich einer ausnahmslosen festen Gesetzlichkeit unterworfen. Die Natur, welche man bisher nur als Schauplatz des Lebens und als Mittel zur Erreichung der Ziele desselben betrachtete, erschien nun umgekehrt als Grund und Ursprung des Lebendigen. Für die freie Entfaltung des Lebens, für göttliche und menschliche Thätigkeit überhaupt schien kein Spielraum mehr übrig, die Welt schien der göttlichen Leitung entwachsen und auf eigene Füße gestellt zu sein.

Jetzt mußte auch der innere Widerspruch zwischen dem naiven Glauben an einen realen Raum und eine reale Zeit und dessen Unvereinbarkeit mit der bisherigen Auffassung der Welt als eines einheitlichen, vom göttlichen Geist belebten Ganzen nothwendig offenbar werden. Der Raum, als unendliche Realität gedacht, entbehrte jedes Princips einer Concentration und inneren Gliederung, er mußte alle Wesen isoliren und hob jede Möglichkeit einer einheitlichen substantiellen Verbindung zwischen ihnen auf. Die leere Zeit, als Realität und beherrschende Macht alles Wirklichen gedacht, entgeistete eben durch ihre Leerheit die zwischen allen Ereignissen vorausgesetzten kausalen und teleologischen Verhältnisse, welche alle Momente des Geschehens erst zu der Einheit eines Weltprocesses zu verbinden schienen. *Raum und Zeit, als Realitäten für sich gedacht, sind unvereinbar mit einer teleologischen Weltansicht, welche alles Wirkliche in die Einheit eines lebendigen Processes zusammenzufassen sucht.*

Dies mußte um so deutlicher offenbar werden, nachdem man erkannt hatte, daß Farben, Klänge, Gerüche, Geschmäcke, welche man bisher als belebende Eigenschaften an den ausgedehnten Dingen haftend gedacht hatte, nur als innerliche Erregungen des die Dinge percipirenden Geistes wirklich sein können. Damit war der täuschende Schleier hinweggezogen, welchen die bewegliche Phantasie bisher über den wahren Sachverhalt ausgebreitet, und welcher den Widerspruch des Glaubens an ausgedehnte und doch lebendige Wesen bis dahin verdeckt hatte.

Alle diese inneren Widersprüche hatte man sich bisher nicht klar gemacht. Die concreten Ziele des Lebens erfüllten den ganzen Ge-

sichtskreis des menschlichen Interesses. Man speculirte, einzelne Gelehrte ausgenommen, nicht weiter über die Denkbarkeit und das Zustandekommen der Welt, in der man sich bewegte, und begnügte sich, in gewissen religiösen Dogmen anscheinend sichere Stützpunkte für den Glauben an Sinn und Zweck der Welt zu besitzen.

Jetzt waren alle diese Stützen wankend und morsch geworden. Die Inhalte des alten Glaubens ließen sich nicht mehr in die alten Formen fassen. Zwischen den Bedürfnissen des Gemüths und der thatsächlichen Einrichtung der Welt gähnte eine anscheinend unausfüllbare Kluft, jederman erkennbar, von allen, welche von jenen Bedürfnissen nicht lassen konnten, als ein Quell störender und verwirrender Zweifel tief und schmerzlich empfunden. Jetzt wurde das Bedürfniß philosophischer Aufklärung, bisher nnr von einzelnen Gelehrten empfunden, ein Bedürfniß des ganzen Volks, und die Philosophie selbst eine Wissenschaft von eminenter Bedeutung, eine Wissenschaft der Wissenschaften, der die wichtige Aufgabe zufiel, den zwischen Wissen und Glauben ausgebrochenen Zwiespalt durch eine tiefere Begründung beider Sphären menschlicher Geistesthätigkeit aus einem höheren einheitlichen Principe auszugleichen, und dadurch die gestörte Harmonie des Lebens wieder herzustellen. Die dogmatische Begründung der höchsten Lebensinhalte und des Sinnes der ganzen Weltentwickelung, welche sich in den Hauptpunkten auf den historischen Hergang der Entstehung des Christenthums stützte, reichte nicht mehr aus, da der Gesichtskreis des Erkennens sich weit über diejenige Auffassung der natürlichen Welt erweitert hatte, welche damals die Gemüther beherrschte, und in deren Form sich das ganze dogmatische Lehrgebäude entwickelt hatte. Es galt jetzt jene höchsten Lebensinhalte aus sich selbst, aus den inneren Offenbarungen der unmittelbaren Lebenswirklichkeit und im Zusammenhange mit der thatsächlichen Einrichtung der Natur, wie diese aus der Combination aller Wahrnehmungen sich darstellte, zu begreifen und zu verstehen.

Wenn wir die zahlreichen Lösungsversuche jener Aufgabe, die Erscheinungen des geistigen und des natürlichen Lebens aus einem einheitlichen Principe zu erklären, näher in's Auge fassen, so scheiden sich dieselben in zwei Hauptgruppen.

Die einen folgen kritiklos dem Augenscheine des täglichen Lebens. Sie betrachten die phänomenale Wirklichkeit der Erscheinungen als das Erste und Ursprüngliche. Raum und Zeit gelten

ihnen als wirkliche Realitäten, in denen die Dinge vertheilt sind und die Ereignisse geschehen. Das ursprüngliche Wirkliche ist ihnen die Materie, durch deren Wirksamkeit unter anderen auch der Schein des geistigen Lebens als beiläufiges Nebenprodukt hervorgerufen wird. Die Consequenz dieser Lehren ist die Weltansicht des Materialismus.

Die Lösungsversuche der zweiten Gruppe betrachten die unmittelbaren Erlebnisse des Geistes als das Erste und Ursprüngliche, als das einzige Wirkliche, welches sich unserer direkten Wahrnehmung darbietet, als den lebendigen Quell, dem alle unsere Vorstellungen über die Welt und die sie erfüllenden Dinge und Ereignisse entspringen. Wirklich ist in ihrer Auffassung nur das Lebendige. Die Wechselwirkungen und Beziehungen des Lebendigen sind nicht zwischen den Wesen, sondern in ihnen, als lebendige Erregungen der Wesen selbst. Raum und Zeit werden hier nicht als selbständige Realitäten, sondern als Auffassungsformen in der Vorstellungswelt lebendiger Wesen, als Formen der Zusammenfassung der zwischen diesen bestehenden Verhältnisse und Beziehungen aufgefaßt. Die ganze phänomenale Wirklichkeit der Natur, alle Grundkräfte, Verhältnisse, Beziehungen und Gesetze, welche ihren Bestand ausmachen, werden aus einem einheitlichen geistigen Principe abzuleiten versucht. Die verschiedenen Systeme dieser zweiten Gruppe fasse ich unter der Gesammtbezeichnung des Idealismus zusammen.

Es ist offenbar, daß die Untersuchungen über die Idealität oder die Realität des Raumes und der Zeit von entscheidender Bedeutung für die Frage sind, welcher von den beiden entgegengesetzten Weltanschauungen des Idealismus oder des Materialismus der Vorzug gebühre. Umgekehrt hat die Entscheidung für die Richtigkeit der einen oder der anderen jener beiden Weltanschauungen auch die Annahme der Idealität oder der Realität des Raumes und der Zeit zur Folge. Es ist nicht möglich, über die letztere Frage eine separate Entscheidung zu treffen, da sie mit dem Ganzen der Weltansicht nach allen Richtungen hin auf das Innigste verflochten ist.

Ich will daher zunächst im ersten Abschnitte eine übersichtliche Darstellung des Hauptinhalts und der Hauptargumente für und wider die Weltansicht des Materialismus und des Idealismus zu geben versuchen, welche zu dem Ergebnisse führen wird, daß nur der Idealismus den Anforderungen des Lebens und der Wissenschaft zu

genügen vermag, daß dagegen der Materialismus ein völlig unhaltbares und nichtiges Phantom ist.

Durch diese Gegenüberstellung und Hervorhebung der wichtigsten hier in Frage kommenden Momente hoffe ich, das Interesse für die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit anzuregen und zugleich das nöthige Verständniß der vorbereitenden Gesichtspunkte für diese Lehre und deren rechte Würdigung meinen Lesern klar zu machen. Es ist unvermeidlich, daß in diesem ersten Abschnitte schon vorgreifende Argumente geltend gemacht werden, welche erst durch die von Kant gebotene Lösung und deren spätere Erweiterungen recht verstanden werden können, doch hoffe ich, daß die dadurch nöthig werdenden Wiederholungen reichlich durch die Wichtigkeit dieser Argumente zu entschuldigen sein werden. In dieser wichtigen Frage gilt mir der Zweck der Erreichung einer vollen Ueberzeugung des Lesers mehr als das Interesse einer ästhetisch und systematisch abgerundeten Form der Darstellung, welche auf Kosten des Verständnisses alle Wiederholungen ängstlich zu meiden sucht. Es erscheint mir dies um so gerechtfertigter, als die neu eröffneten Gesichtspunkte vielen Lesern noch fremd und schwer faßlich sein werden, so daß eine Wiederholung der wichtigsten Argumente eher nützen als schaden dürfte.

Erster Abschnitt.

Die Weltansichten des Materialismus und des Idealismus.

Erster Theil.

Der Materialismus.

Erstes Kapitel.

Der Grundgedanke des Materialismus und die Erörterung seiner Principien im Allgemeinen.

Der Materialismus schöpft seine Grundgedanken aus der naiven Auffassung, welcher wir im practischen Verlaufe des Lebens alle huldigen, indem wir die Dinge als selbständige Realitäten behandeln, welche in einem unendlich ausgedehnten realen Raume vertheilt, durch gegenseitige Kraftwirkungen miteinander verbunden sind, und solchergestalt den festen Rahmen einer uns nach allen Seiten hin umgebenden Außenwelt bilden, in welchem unser Leben und alles übrige Geschehen in einer unendlichen Zeit verläuft. Wir selbst befinden uns demnach auf der Oberfläche eines Planeten, der, ein Glied des Sonnensystems, mit diesem und den übrigen Sternen und Sternensystemen, welche den Bestand des sichtbaren Universums constituiren, durch gegenseitige Anziehung verbunden ist und sich mit allen um einen gemeinsamen Schwerpunkt bewegt. Alle Weltkörper bestehen, soweit die Erfahrung reicht, aus bestimmten Grundstoffen derselben oder ähnlicher Art, welche nach einer in vielen Beziehungen vortrefflich bewährten Hypothese sämmtlich aus verschwindend kleinen oder ganz unausgedehnten Atomen zusammengesetzt sind, die einander

nach beſtimmten geſetzlichen Verhältniſſen gegenſeitig anziehen oder abſtoßen.

Das geiſtige Leben entſteht, wie die Erfahrung lehrt, nur in den lebenden Leibern der Organismen, welche ihrerſeits aus Stoffen derſelben Art zuſammengeſetzt ſind, wie ſie auch in der unorganiſchen Natur vorgefunden werden. Die Organismen ſelbſt unterſcheiden ſich daher in ihrer äußeren Geſtalt und der qualitativen Beſchaffenheit ihrer letzten ſichtbaren Beſtandtheile von den Körpern der unorganiſchen Natur nur durch ihren künſtlicheren Bau und die Art ihrer Zuſammenſetzung. Das geiſtige Leben in ihnen iſt eng mit Kraftwirkungen und Bewegungsproceſſen ihrer Beſtandtheile verknüpft, welche, abgeſehen von den durch ihren künſtlicheren Bau bedingten Modifikationen nach denſelben Geſetzen geregelt ſind wie die Vorgänge in der äußeren Natur.

Alle dieſe Erkenntniſſe verdanken wir den Fortſchritten der neueren Naturforſchung, und es iſt unleugbar, daß dadurch die Auffaſſung des ganzen ſichtbaren Univerſums nach gewiſſen Richtungen hin an Ueberſichtlichkeit bedeutend gewonnen hat, daß deßhalb auch die Aufgabe der philoſophiſchen Weltbetrachtung dadurch, mag ſchließlich der Idealismus oder der Materialismus Recht behalten, in anerkennenswerther Weiſe gefördert und vereinfacht wird.

Die bunte Vielgeſtaltigkeit der Dinge iſt auf einfachere Principien reducirt. Abgeſehen von den inneren Erſcheinungen des geiſtigen Lebens ſind als letzte wirkſame Elemente der ganzen phänomenalen Außenwelt gewiſſe, ihren phyſikaliſchen und chemiſchen Eigenſchaften nach ziemlich genau bekannte Stoffe ermittelt, welche vorausſichtlich noch auf einfachere Formen reducirt werden können. Alles Geſchehen iſt nach zuſammenſtimmenden und deßhalb in ihrer Totalität einheitlichen Geſetzen geregelt. Es kommt nur noch darauf an, dieſe einfacheren Principien ihrem Weſen und ihrem Zuſammenhange nach zu begreifen, um daraus die Grundzüge einer einheitlichen Weltanſicht zu gewinnen. Es kommt nur noch darauf an, zu begreifen, was die Atome, deren Verhältniſſe die Phyſik allein in's Auge faßt und deren Weſen ſie unbeſtimmt läßt, eben ihrem Weſen nach ſeien? wie ſie aufeinander wirken können? wie die Geſetze gelten und die Erſcheinungen beherrſchen können? wie die unmittelbaren Erlebniſſe des geiſtigen Lebens aus den Kraftwirkungen

der Atome zu erklären seien? und endlich, was uns hier am meisten interessirt: ob? und wie? Raum und Zeit als für sich seiende Realitäten betrachtet werden können, innerhalb deren sich das Schauspiel jener Kraftwirkungen vollziehen könne?

Erwägen wir diese Fragen, welche aufzuwerfen die Naturwissenschaft keine Veranlassung hatte, da sie sich ausdrücklich nur mit Erscheinungen beschäftigt, und lediglich dahin strebt, die Gesetze dieser Erscheinungen zu ermitteln und auf thunlichst einfache Formeln zu reduciren, so treten Schwierigkeiten hervor, welche uns sofort überzeugen, daß die alten Probleme der Metaphysik durch alle jene bewundernswerthen Vorarbeiten der Naturwissenschaft noch keineswegs gelöst, daß sie nur in Anbetracht der phänomenalen Weltwirklichkeit bedeutend vereinfacht sind. Wir werden vielmehr finden, daß die Schwierigkeiten jener Probleme jetzt erst in vollem Umfange zu Tage treten, denn jetzt erst, bei der schärferen Formulirung der Probleme, stellen sich neben den alten viele neue Bedenken ein, an welche man früher nicht einmal gedacht hatte.

Der Materialismus macht sich nun die Sache sehr leicht. Er sieht die Schwierigkeiten nicht oder will sie nicht sehen, er umgeht sie wie uneinnehmbare Positionen und verbreitet sich unter dem zujauchzenden Beifall einer verständnißlosen Menge auf das Blachfeld der Trivialität, indem er, auf den handgreiflichen Augenschein der Auffassungsweise des täglichen Lebens trumpfend, die Welt der Erscheinungen durch einen dogmatischen Machtspruch für das erste und einzige ursprünglich Wirkliche erklärt. Er acceptirt jene Hypothese der Physik, welche die Erscheinungen der Körperwelt aus dem Wirken anziehender und abstoßender Atomkräfte zu deuten sucht, und fügt derselben die unverständige Behauptung hinzu, daß das Wesen der Atome, welches die Physik unbestimmt gelassen hatte, eben in weiter nichts bestehe, als in der Fähigkeit zur Ausübung jener Kräfte. Er findet kein Bedenken in der Annahme, daß die Atome selbständige Wesen seien, welche in einem realiter für sich bestehenden Raume vertheilt, mit einander in Wechselwirkung stehen sollen, daß ein Kreis ausnahmslos geltender Naturgesetze von unbekannter Herkunft und in unsagbarer Existenzform das blinde Wirken dieser Kräfte beherrsche, welche als feinstes Produkt in den Leibern der lebendigen Organismen die Erscheinungen des Lebens hervorbringen sollen.

Dies iſt in wenig Worten die ganze Weisheit des Materialismus.

Hören wir ſeine Hauptwortführer wie Carl Vogt, Büchner oder Häckel, ſo meinen wir, es verhalte ſich damit ſo einfach wie mit dem Ei des Columbus. Eine kleine Erweiterung jener Hypotheſe der Phyſik auf den Thron der Philoſophie geſetzt, und das ganze Welträthſel iſt mit einem Federſtrich gelöſt. Vernunft, Gewiſſen, religiöſes Gefühl, Zwecke, Werthe und geiſtiges Leben überhaupt, lauter Blaſen, die das Spiel des Zufalls im Zuſammenwirken blinder Naturkräfte aufwirft. Das wahrhaft Wirkliche ſind allein Raum und Zeit, die Atome und die „ewigen ehernen Geſetze", welche deren Wirkungen regeln ſollen. Alles Hoffen und Bangen, alle Scrupel und Zweifel, welche der alte Glaube an die idealen Güter des Lebens hervorgerufen hatte, ſollten mit dieſen ſelbſt nun mit einem Schlage beſeitigt ſein. Fortan gab es in dieſer Richtung nichts mehr zu hoffen, aber auch nichts mehr nachzudenken und zu unterſuchen. Es gab nur noch einen „Heroismus der Entſagung", welcher denen nicht allzu ſchwer fallen konnte, welchen der Gegenſtand ſolcher Entſagung wohl nur als ein trübes fernes Nebelland vorſchweben mochte. Das den höheren Intereſſen des Lebens entfremdete und wegen der größeren Pflichten, welche ſie auferlegen, abgeneigte geiſtige Proletariat fühlte ſich wohl in einer Weltanſchauung, welche das Beſtehende in ſeiner thatſächlichen Geltung als ſicher fundirt, und behaglichen Genuß als einzig vernünftiges Ziel alles Daſeins erſcheinen ließ. Das Anſehen der Naturwiſſenſchaften, in deren Lager die neue Weltanſicht zuerſt entſtanden war, übertrug ſich auf dieſe und verlieh ihr einen Nimbus von Unfehlbarkeit, der auch ernſteren Naturen vorübergehend imponiren ſollte.

Sehen wir uns die Behauptungen des Materialismus etwas näher an, ſo verſchwindet jener Nimbus ſehr bald.

Der Grundgedanke des Materialismus iſt, daß die Vorſtellungen, welche ſich in der exakten Naturforſchung über die letzten Elemente der ſinnlichen Erſcheinungswelt gebildet haben, daß Raum, Zeit, Atome und Naturgeſetze auch zugleich in der abſtrakten Form ihrer Aufſtellung der zutreffende Ausdruck der letzten Elemente des Wirklichen ſeien, daß die Welt auch an ſich, und nicht blos in unſerer Vorſtellung räumlich ausgedehnt ſei, daß alles Geſchehen wirklich in

einer leeren Zeit verlaufe und auf Wechselwirkungen von Atomen zurückzuführen sei, deren Wesen nur darin bestehen soll, daß sie sich nach bestimmten Gesetzen gegenseitig anziehen oder abstoßen. Der Materialismus betrachtet also den Inhalt der Vorstellungen: Raum, Zeit, Atom und Naturgesetz als etwas Thatsächliches, das eben deßhalb keiner weiteren Aufklärung mehr bedürfe oder zugänglich sei. Wie die gemeine Auffassungsweise, der wir im practischen Leben alle folgen, die Erscheinungen der Dinge, welche unseren Vorstellungskreis erfüllen, unmittelbar als selbständige Realitäten betrachtet und behandelt, so betrachtet und behandelt der Materialismus die hypostasirten Elemente dieser Erscheinungscomplexe unbedenklich als Elemente des Wirklichen. Er frägt nicht, ob? und wie? jenen Vorstellungen etwas Wirkliches entsprechen könne, sondern beruhigt sich dabei, daß sie als unsere Vorstellungen und Begriffe wirklich sind. Er kennt keine andere Wirklichkeit als die Wirklichkeit innerhalb der menschlichen Vorstellung, deren Begriffe er kritiklos in eine vorausgesetzte Außenwelt hinausprojicirt, und die Originalität seines Grundgedankens besteht nur allein in der Kühnheit der dogmatischen Behauptung, daß jene hypothetischen Elemente der Erscheinungen in unserer Vorstelluungswelt in der That die letzten Elemente aller Weltwirklichkeit seien, daß es keine andere Wirklichkeit gäbe und geben könne, als die phänomenale Wirklichkeit unserer Vorstellungswelt.

Es giebt für ihn keine Metaphysik, sondern nur eine Physik, weil er an die Stelle, wo die metaphysische Untersuchung beginnen soll, ein Dogma stellt, welches als vorgeblicher Ausdruck des Thatsächlichen jede weitere Untersuchung abschneidet, ein Dogma, welches nur die gemeine Ansicht der Dinge über die Wirklichkeit der uns scheinbar umgebenden Außenwelt in Betreff der hypothetischen Elemente dieser kritiklos wiederholt.

Aber das Gewicht jeder dogmatischen Behauptung bestimmt sich nur nach deren innerer Glaubwürdigkeit und Ueberzeugungskraft, welche vor allen Dingen erfordert, daß dieselbe einerseits consequent in sich selbst und frei von inneren Widersprüchen sei, andererseits aber den Voraussetzungen über das Wirkliche entspreche, welche von uns mit unmittelbarer Evidenz als allgemein und nothwendig erkannt werden, und deren Inhalt wir uns eben erst durch

die metaphyſiſche Unterſuchung zu verdeutlichen ſtreben, für welche wir durch die metaphyſiſche Unterſuchung den zutreffenden Ausdruck zu finden ſuchen.

Trügen wir nicht ſolche Vorausſetzungen in uns, ſo gäbe es für uns überhaupt keine Wahrheit, weil uns dann der innere Maßſtab der Entſcheidung darüber fehlte, was wir als wahr oder falſch anzuerkennen hätten. In der That iſt all unſer Vorſtellen und Denken von ſolchen Vorausſetzungen beſtimmt, welche in unſerer Naturanlage begründet und mit ihr gegeben ſind. Dieſe Vorausſetzungen bilden die Principien der Verknüpfung aller einfachen Empfindungen zu den Vorſtellungen und Bildern, welche unſeren Geſichtskreis erfüllen und den Gegenſtand unſerer weiteren Ueberlegungen bilden.

Prüfen wir nun, ob die Grundvorſtellungen des Materialismus über die letzten Elemente des Wirklichen, ob die Dogmen, auf welche das Lehrgebäude des Materialismus gegründet iſt, frei ſind von inneren Widerſprüchen, ob ſie unſeren metaphyſiſchen Vorausſetzungen über das Wirkliche entſprechen?

Die fertige Erſcheinungswelt iſt der Gegenſtand der Naturforſchung, welche die geſetzlichen Verhältniſſe innerhalb derſelben zu ermitteln und auf möglichſt einfache und überſichtliche Formeln und Grundgeſetze zurückzuführen ſucht. Die Frage nach der Entſtehung der Erſcheinungswelt in uns iſt Gegenſtand der metaphyſiſchen Ueberlegungen, welche die Grundbegriffe des Wirklichen, das jener Erſcheinungswelt zu Grunde liegt, unſeren Vorausſetzungen gemäß richtig zu geſtalten ſuchen. Gegenſtand der Naturforſchung iſt der Thatbeſtand der Erſcheinungen, Gegenſtand der Metaphyſik der Thatbeſtand des Wirklichen. Thatſächlich wirklich iſt für uns nur was wir unmittelbar erleben, unſere Empfindungen, Gefühle, Vorſtellungen und Strebungen; Thatbeſtand der Erſcheinungen iſt die Welt der Bilder und Vorſtellungen, welche wir aus jenen unmittelbaren Erlebniſſen, unter Anregungen vielleicht, die wir von Außen empfangen, durch die Arbeit und die erziehenden Einflüſſe des Lebens bereits fertig in uns ausgebildet und entwickelt haben, bevor wir die nöthige Geiſtesbildung erlangten, philoſophiſche Betrachtungen darüber anſtellen zu können. Die Combination und Zergliederung der Wahrnehmungen und der Bilder jener fertigen Erſcheinungswelt führte die Naturforſchung zu Hypo-

theſen über die letzten Elemente dieſer, zu den Vorſtellungen des Raumes, der Zeit, der Atome, der Kräfte und der Naturgeſetze.

Dieſe Arbeit war unternommen, um Ueberſicht und Klarheit über die Vielgeſtaltigkeit der Dinge und Ereigniſſe zu erlangen, um die Geſetze des Geſchehens in der Erſcheinungswelt und den innern Zuſammenhang ihrer Glieder zu ermitteln; ſie war nicht zu den Zwecken unternommen, um die letzten metaphyſiſchen Elemente des Wirklichen feſtzuſtellen. Die Naturwiſſenſchaft beſchäftigt ſich mit der formalen Seite des Geſchehens, ſie bekümmert ſich nicht um das Weſen und den Inhalt des Wirklichen, welches ſich in jenen Erſcheinungen manifeſtirt, nicht um die Zwecke, welche durch das phänomenale Geſchehen erreicht werden ſollen. Sie bildete ihre Grundbegriffe durch Abſtraktion von dem concreten Inhalte der Erſcheinungen und durch alleinige Beachtung ihres allgemeinen formalen Verhaltens.

So gelangte ſie zu der Vorſtellung der Materie und des Atoms.

Materie und Atom ſind nicht etwas Wirkliches im wahren metaphyſiſchen Sinne, denn wir können ihre Wirklichkeit nur vorſtellen, aber nicht unmittelbar in uns erleben, ſie ſind nicht Weſenheitsbegriffe ſondern Abſtractionen, deren Geltung ſich nicht über das Gebiet der Erſcheinungen hinauserſtreckt, von denen ſie abſtrahirt ſind. Man bildet den Begriff der Materie, indem man die dem Bewußtſein ſich zunächſt aufdrängenden Bilder der gemeinen ſinnlichen Erfahrung mit einander vergleicht und die ihnen allen gemeinſamen und charakteriſtiſchen Züge der Materialität zu einer Geſammtvorſtellung zuſammenfaßt. Den Urſprung des Begriffs der Materie haben wir daher in Eigenſchaften zu ſuchen, deren urſprüngliche Subjekte die vielen einzelnen ſinnlichen Bilder ſind, von deren Geſammtheit jene abſtrahirt wurden. Wir folgen nur einer Gewohnheit des Sprachgebrauchs und des logiſchen Denkens, wenn wir jenen Eigenſchaftsbegriff zum Subjekt unſeres Denkens und unſerer Vorſtellung machen und ihn in unſeren weiteren Ueberlegungen ſo behandeln als ſei er etwas Wirkliches. Gemeint iſt mit dem Worte Materie immer nur jener Eigenſchaftsbegriff, und man irrt und täuſcht ſich ſelbſt, wenn man jenen Eigenſchaftsbegriff ſubjektivirt und etwas Wirkliches darunter verſteht. Man abſtrahirt dann von den urſprünglichen Trägern der Eigenſchaft der Materialität und macht dieſe ſelbſt zum Weſen, das doch nicht

für ſich, ſondern nur an den Dingen wirklich ſein kann, von denen es abſtrahirt iſt. Es beruht auf reiner Selbſttäuſchung, wenn man wähnt, die rein qualitative und objektiviſche Natur des Begriffs der Materie werde durch eine ſolche, einer weit verbreiteten Gewohnheit des Denkens entſprechende, logiſche Operation aufgehoben; es könne dadurch an Stelle des urſprünglichen Subjektes, d. h. der unbeſtimmten Vielheit concreter ſinnlicher Bilder, eine neue ſelbſtändige Realität geſchaffen werden, ein Allgemeinbegriff der Materialität, der auf eigenen Füßen ſtehen, für ſich wirklich ſein könne. In der That wird an die Stelle jener urſprünglichen Subjekte nur ein ganz unbeſtimmtes Es als Träger der Eigenſchaft der Materialität ſubſtituirt, deſſen Natur durch weiter Nichts beſtimmt gedacht wird, als eben durch jene Eigenſchaft. Dieſes Es von dem Charakter der Materialität hat aber ſeine Heimath und den einzigen Ort ſeiner Exiſtenz nur im Geiſte des Denkenden, der die Abſtraktion und Objektivirung vollzog, und es kann ihm keine andere Art von Exiſtenz beigelegt werden, als ihm von Rechts wegen zukommt, es hat keine Realität außerhalb des Geiſtes, der es vorſtellt. Die Materialiſten fallen jener Täuſchung anheim und betrachten die Materie, dieſen abſtrahirten Allgemeinbegriff, nicht nur als etwas Wirkliches, ſondern als das erſte und urſprünglich Wirkliche, dem alles andere ſeine Exiſtenz verdanken ſoll. Sie vergeſſen, daß jene logiſche Operation der Objektivirung des Begriffs der Materialität nur als Abbreviatur in der Satzbildung und im Denken mit dem ſtillſchweigenden Vorbehalte vollzogen werden durfte, daß zu der objektivirten Eigenſchaft der Materialität ſtets ein Träger hinzuzudenken ſei, der ſeiner eigenen ſpecifiſchen Natur nach die ihm beigelegte Eigenſchaft auch zu tragen vermöge. Sie füllen die ſtillſchweigend vorbehaltene Stelle jenes Trägers durch die Eigenſchaft der Materialität ſelbſt aus, indem ſie dieſer einen ſubſtantiviſchen Charakter beilegen, der ihr von Rechts wegen nicht zukommt, und unterliegen der Täuſchung, es ſei durch dieſe Verwechſelung eine neue Realität geſchaffen. Die Plumpheit dieſer Täuſchung wird, wie geſagt, nur durch jenes allgemeine Vorurtheil verdeckt, welches durch die Gewohnheit des Denkens und den Sprachgebrauch gewiſſermaßen ſanktionirt iſt. Wie man im täglichen Leben die Bilder der Dinge als das Erſte, welches ſich der Wahrnehmung aufdrängt, auch zunächſt für das Wirkliche hält, ſo hat auch die im Sprach-

gebrauch allgemein übliche Gewohnheit, Eigenschaften und Abstraktionen substantivisch zu gebrauchen, zu dem weiteren Schritte verleitet, dieselben in der Welt unserer Vorstellungen als Realitäten zu behandeln wie die wirklichen Dinge, an denen sie haften und von denen sie abstrahirt wurden. Demselben Vorurtheile ist auch der Materialismus anheimgefallen, indem er die Abstraktion der Materie objektivirte und als Ding an sich behandelte.

Diese Argumentation bleibt im vollen Umfange bestehen, wenn wir statt des vulgären Begriffs der Materie die bestimmter formulirte Vorstellung des Atoms einsetzen.

Die exakte Naturforschung postulirte gewisse einfache, innerhalb bestimmter Grenzen gleichartige Bestandtheile, aus denen man die Gesammterscheinungen aller Körper zu erklären suchte. Diesen vorausgesetzten letzten Bestandtheilen legte man den phänomenalen Gesammtcharakter derjenigen Bestimmungen bei, die den Begriff des Atoms konstituiren: die unsichtbare Kleinheit, die unwandelbare Dauer, die unveränderliche Beständigkeit in ihrem gegenseitigen Verhalten zu einander unter gleichen Bedingungen, welches darin besteht, daß sie sich nach allgemein giltigen Gesetzen gegenseitig anziehen oder abstoßen sollen. Sie bilden in ihrer Gesammtheit nur einen Complex von Eigenschaften, der ein Subjekt voraussetzt, an dem sie haften, einen Träger des qualitativen Gesammtcharakters der Atomität, der auch hier ein X bleibt, dessen Wesen man auch hier nur zum Zwecke des Gebrauchs, welchen man damit zur Erklärung der Erscheinungswelt und ihrer Veränderungen zu machen beabsichtigte, mit der Eigenschaft der Atomität einstweilen identificirte, den man damit ohne Nachtheil für die Untersuchung, die man vor hatte, identificiren durfte, weil diese nur das Verhalten des unbestimmten Trägers der Atomität in den Beziehungen zum Gegenstande hatte, welche in jenen Eigenschaften ihren Ausdruck fanden. Die Identificirung geschah jedoch auch hier mit dem stillschweigenden Vorbehalte, daß ein Wesen hinzugedacht werden müsse, welches vermöge seiner inneren hier nur unbestimmt gelassenen Natur sich in allen fraglichen Beziehungen so verhalten könne und müsse, wie es die ihm beigelegten Eigenschaften erforderten. Die Identificirung war eine provisorische, sie war eine Abbreviatur, welche durch die vorhin angeführte Gewohnheit des Denkens und des Sprachgebrauchs gerechtfertigt war, die aber nicht

mehr zuläſſig iſt, wo es ſich, wie bei der metaphyſiſchen Unterſuchung, eben um die Aufklärung der eſſentiellen Natur jenes unbeſtimmten Trägers handelt, dem der quantitative Geſammtcharakter der Atomität zukommen ſoll. Wir dürfen nicht vergeſſen, daß der Zweck der exakten Naturforſchung, welche den Begriff des Atoms aufſtellt, eben nur dahin ging, den Zuſammenhang der ſubjektiven Erſcheinungen zu erklären. Es waren deßhalb ſubjektive Annahmen, welche zu dieſem Zwecke gemacht wurden; erweiſen ſich dieſelben auch noch ſo brauchbar und zutreffend, ſo bleiben ſie doch immer ſubjektive Annahmen, deren Geltung nicht über die ſubjektive Erſcheinungsſphäre hinausreicht. Der ganze Proceß vollzieht ſich innerhalb des ſubjektiven Geiſteslebens. Die Atome ſind darum noch nicht als ſelbſtändige Weſenheiten legitimirt, weil ihre Annahme zu bewundernswerthen Aufſchlüſſen über die gegenſeitigen Verhältniſſe unſerer ſinnlichen Erſcheinungswelt führte. Sie ſind und bleiben Hülfsbegriffe nicht ſubſtantieller ſondern rein modaler Natur, die ihre Wirklichkeit und den Ort ihrer Exiſtenz nur in dem Geiſte haben, der ſo glücklich war, ſie zu erfinden oder nachzudenken. Setzen wir ſie als reale Dinge außerhalb des erkennenden Geiſtes, ſo laſſen wir uns durch daſſelbe Vorurtheil mißleiten, welches uns mitunter beſtimmt, Begriffen wie Licht und Finſterniß eine ſelbſtändige objektive Realität beizulegen. Auch hier erſtreckt ſich der täuſchende Schein, der den ungeſchulten Geiſt mißleitet, ſeine ſinnlichen Vorſtellungsbilder unmittelbar als reale ſelbſtändige Dinge zu betrachten, auf die ſubjektiven Annahmen zurück, welche das Zuſtandekommen und die geſetzlichen Beziehungen jener Bilder erklären ſollen, und dieſer trügeriſche Schein verhüllt hier den wahren Sachverhalt um ſo täuſchender, je geläufiger uns die Vorſtellung der Atome geworden iſt und mit um ſo größerem Erfolge wir in unſeren naturwiſſenſchaftlichen Unterſuchungen und Rechnungen mit ihnen geſchäftsmäßig zu operiren gewohnt ſind.

Die Atome der Phyſik ſind daher fingirte Weſen, und erſt die metaphyſiſche Unterſuchung kann darüber entſcheiden, ob dieſelben ſo wie wir ſie dort vorſtellen, auch an ſich wirklich ſein können, ob daher der Materialismus Recht hat, ſie als wirkliche Weſen auch außerhalb des denkenden Geiſtes, und ſogar als das erſte und urſprünglich Wirkliche zu betrachten?

Daß dies ganz unmöglich ſei, daß die Atome jedenfalls ſo, wie

der Materialismus sie hypostasirt, als bloße Ausgangspunkte anziehender und abstoßender Kräfte, nicht für sich wirklich sein können, springt sofort in die Augen. Wesen ohne alle Innerlichkeit können überhaupt nicht wirken, mithin auch sich nicht gegenseitig anziehen und abstoßen. In der blos qualitativen Natur der Atome giebt es kein eigenes Leben, keine Spontaneität, es giebt in ihnen weder Ansatzpunkte irgend einer innerlichen Differenzirung, von denen aus die Atome sich nach inneren Antrieben entfalten könnten, noch auch Angriffspunkte für eine von Außen kommende Störung, es fehlt mithin an jedem Princip irgend einer denkbaren Veränderung. Das Atom ist und bleibt ein gedachtes, kein wirkliches Ding, und seine Natur wird faktisch dadurch nicht verändert, daß der Materialismus es unbefugterweise als wirkliches für sich seiendes Wesen betrachtet; es bleibt trotzdem der unbestimmte Träger der Eigenschaften, welche den Charakter der Atomität zusammensetzen und kann nicht mit der Summe dieser Eigenschaften identificirt werden. Diese Eigenschaften können nicht für sich wirklich sein, sondern nur als Eigenschaften eines Wesens, welches sie hat.

So verhält sich's insbesondere mit der den Atomen beigelegten Fähigkeit, sich gegenseitig nach bestimmten Verhältnissen der Entfernung anzuziehen oder abzustoßen, mit der Kraft, als deren Ausgangspunkt das Atom betrachtet wird. Die Kraft ist nach der Vorstellung des Materialismus nicht aus dem Wesen des Atoms abgeleitet oder begreiflich gemacht, sondern nur äußerlich damit verknüpft. Auch der Ausdruck „Kraft" bezeichnet einen Allgemeinbegriff, den wir aus der Beobachtung der lebendigen Vorgänge in uns abstrahirt haben. Man versteht darunter gewöhnlich die ganz unbestimmt und dunkel vorgestellte Fähigkeit, irgend welche Veränderungen hervorzubringen, überhaupt zu wirken. Solche Allgemeinbegriffe haben, wie ich schon erwähnte, ihre Heimath nur im Denken und drücken an sich nichts Wirkliches aus. Jene Fähigkeit zum Wirken kann nicht selbständig für sich bestehend, sondern immer nur als die Fähigkeit eines Wesens gedacht werden, welchem sie beigelegt wird. Speciell in der Physik und Mechanik versteht man darunter die den Atomen beigelegte Fähigkeit, Ortsveränderungen der Atome bewirken zu können, denn auch die chemischen Einwirkungen sollen ja nicht in das Innere der Atome eindringen, sondern nur Strukturveränderungen der Molecüle, d. h. Verschiebungen der

dieſe konſtituirenden Atome, bewirken. Die Natur der Atome muß daher ſo gedacht werden, daß jene Fähigkeit aus ihr erklärlich und begreiflich iſt. Die Naturwiſſenſchaft läßt dieſe weſenhafte Natur der Atome unbeſtimmt, der Materialismus aber behauptet poſitiv, daß die Natur der Atome ſich in jener Fähigkeit erſchöpfe. In der Dreiſtigkeit dieſer dogmatiſchen Behauptung liegt eben ihr Unverſtand. Denken wir uns einmal, um dieſen Unverſtand bloszulegen, es ſei möglich, daß ein Raum exiſtire und die Atome in ihm vertheilt ſeien: welche weitere Vorausſetzungen enthält denn die Behauptung, daß die Atome ſich gegenſeitig anziehen oder abſtoßen ſollen? Soll das Atom A denn eine Annäherung des Atoms B bewirken, ſo muß dieſes doch irgend etwas davon merken, daß es angezogen werden ſoll, es muß alſo eine Einwirkung von A empfangen. Es muß ferner irgend eine eigenartige ſpecifiſche Natur und beſondere Lebensintereſſen haben, welche es nicht gleichgültig gegen jene Einwirkung laſſen, ſondern es beſtimmen, darauf in irgend einer Weiſe zu reagiren, und die Art und Richtung dieſer Reaktion muß wiederum durch ſeine ſpecifiſche Natur beſtimmt ſein. Ohne die weitere Annahme einer ſpecifiſchen inneren Weſensnatur der Atome iſt mithin der ganze Vorgang völlig undenkbar.

Dieſe Bemerkungen ſollen nur dazu dienen, die Kritik des Materialismus einzuleiten, und einen haltbaren und hoch genug belegenen Standpunkt zur Orientirung über deſſen Behauptungen zu gewinnen.

Ueberſchauen wir dieſelben nun von dieſem Standpunkte aus, ſo zeigt ſich, daß ſie ganz unvereinbare und, einzeln für ſich genommen, widerſpruchsvolle und unklare Annahmen zu einer unhaltbaren Theorie zu vereinigen ſuchen. Ich will der Ueberſichtlichkeit wegen, und auf die Gefahr hin, im Intereſſe der größeren Deutlichkeit das ſchon an anderer Stelle Geſagte noch einmal zu wiederholen, weil ich keinen beſſeren Ausdruck dafür zu finden weiß, in den folgenden Kapiteln die entſcheidenden Punkte der Reihenfolge nach zuſammenſtellen.

Zweites Kapitel.

Der Begriff des Atoms.

Unklar und in sich widersprechend ist, vom metaphysischen Standpunkte aus betrachtet, der Begriff des Atoms als eines Trägers anziehender und abstoßender Kräfte.

Nur solche Wesen können Kraftwirkungen ausüben, deren innere specifische Natur sie zum Wirken befähigt. Mag man unter Wirken eine spontane Thätigkeit oder ein Reagiren auf empfangene Eindrücke verstehen, in beiden Fällen muß ein Wesen, welchem die Fähigkeit dazu beigelegt wird, nicht nur irgendwie für sich sein, sondern auch eigene specifische Lebensinteressen haben, die es zur spontanen Thätigkeit oder zur Reaktion gegen erlittene Störungen aufregen. In dem Hegen solcher specifischer Lebensinteressen und in der Empfindlichkeit, gegen erlittene Störungen sich selbst zu erhalten, in dem Bestreben, darauf in bestimmter Art und Form zu reagiren, besteht aber der Charakter der Lebendigkeit, wie wir dessen selbst theilhaftig sind, und ihn unmittelbar in uns erleben.

Nur ein lebendiges Wesen von innerlich erregbarer Natur kann daher als Ausgangspunkt von Wirkungen gedacht werden, nur in einem solchen können denkbarer Weise Störungen verursacht werden, die es zu lebendigen Reactionen veranlassen. Sollen daher die Atome wirklich sein, so müssen wir sie als lebendige Wesen denken. Mögen wir ferner die innere Natur dieser Wesen noch so einfach vorstellen, immer muß dieselbe, wenn auf bestimmte Störungen bestimmte Reactionen folgen sollen, so geartet sein, daß Art und Richtung der Reactionen nach der Variabilität der Störungen verschieden und abhängig von diesen und der eigenartigen Natur der gestörten Wesen bestimmbar sind. Niemals kann daher die Natur der Atome blos in den beobachteten Erfolgen, blos in den Reactionen bestehen und sich darin erschöpfen. Denken wir die Atome blos als innerlich leere Ausgangspunkte anziehender und abstoßender Kräfte, so wiederholen wir nur in anderer Form den Ungedanken, daß Wirkungen für sich sein könnten, ohne ein Wesen, welches sie ausübt.

Jene innerliche Natur der Atome entzieht sich selbstverständlich unserer Beobachtung, und die Physik durfte dieselbe bei Aufstellung

ihrer Hypotheſe unbeachtet laſſen, da es ihr nur darauf ankam, die beobachteten Erſcheinungen auf ein gemeinſames Princip von blos phänomenaler Geltung, auf eine Formel zu bringen, welche die Ueberſichtlichkeit des ganzen Erſcheinungskreiſes erleichtern ſollte. Dies bezweckt die phyſikaliſche Atomtheorie, welche das an ſich ſeiende wahre Weſen der Atome, ja ſelbſt deren Wirklichkeit außerhalb unſerer Vorſtellung, völlig unbeſtimmt läßt. Es lag außerhalb ihrer Aufgabe, Reflexionen darüber anzuſtellen, wie es möglich und denkbar ſei, daß Weſen exiſtiren, die ſich nach beſtimmten Geſetzen anziehen oder abſtoßen können. In dieſem unfertigen Zuſtande benutzt der Materialismus jene Hypotheſe der Phyſik als Princip ſeiner Welterklärung, indem er die unverſtändige poſitive dogmatiſche Behauptung hinzufügt, daß jene Stelle leer ſei, welche die Atomtheorie blos offen ließ, weil ſie zu ihren Zwecken keine poſitive Behauptung darüber aufzuſtellen brauchte, daß das Weſen der Atome in Wahrheit nur darin beſtehe, daß dieſelben ſich nach beſtimmten Verhältniſſen anziehen und abſtoßen ſollten. Dieſer characteriſtiſche Zuſatz enthält das wahre Princip des Materialismus, er enthält die Erklärung, daß der metaphyſiſche Grundbegriff des Wirklichen leer bleiben müſſe, und daß die Hülfsbegriffe, welche die Phyſik zur Erklärung der Erſcheinungen aufgeſtellt hat, in der That ſchon das wahre Weſen des Wirklichen enthalten ſollen. Der Materialismus iſt daher ſtreng genommen nur eine Theorie der Erſcheinung des Wirklichen, nicht eine Metaphyſik des Wirklichen ſelbſt. Darin liegt der innere Widerſpruch dieſer Lehre, welche den Anſpruch erhebt, Metaphyſik ſein zu wollen, während ſie nur Erſcheinungen erklärt. Dadurch macht ſie den Begriff des Atoms zu einem in ſich widerſprechenden Begriffe, daß ſie die weſenhafte ſpecifiſche Natur deſſelben, welche die Phyſik bei Aufſtellung jenes Begriffs nur offen ließ, ausdrücklich für leer und inhaltlos erklärte.

Drittes Kapitel.

Der Begriff der Kraft.

Aus den Erörterungen des vorigen Kapitels folgt unmittelbar, daß auch der Begriff der Kraft in dem Sinne, wie ihn der Materialismus aufſtellt, unklar und widerſprechend iſt.

Die Physik betrachtet die Kraft als Ursache der Ortsveränderungen der Atome, und läßt ihr Wesen im Uebrigen unbestimmt, da es ihr nur darauf ankam, diese eine Seite der Kraftäußerung zur Erklärung der Erscheinungen zu benutzen. Nach der Behauptung des Materialismus soll dagegen das Wesen der Kraft nur allein in der Fähigkeit bestehen, Ortsveränderungen der Atome zu bewirken. In dieser gedankenlosen dogmatischen Ergänzung jenes physikalischen Hülfsbegriffs liegt auch hier der innere Widerspruch, um dessen Aufdeckung es mir zu thun ist. Wollen wir den Ursprung dessen, was sich in der Erscheinung als Kraftwirkung darstellt, aus der Natur der wirkenden Elemente metaphysisch erklären, so können wir ihn, wie schon erwähnt, nur als innerliche Erregung, als Zustandsänderung lebendiger Wesen begreifen. Wie nur das Lebendige wirken kann, so kann die Wirkung selbst nur als Zustandsänderung der wirkenden Wesen begriffen werden, welche die Sphäre deren Fürsichseins nicht überschreiten kann. Die Wirkung kann nicht zwischen den Wesen, sondern nur als erlebte Zustandsänderung in ihnen wirklich sein. Wie leblose Atome nicht für sich wirklich sein können, so können sie auch nicht auf einander wirken, sie können noch weniger durch Kräfte verbunden sein, oder durch Kräfte von einander entfernt oder einander genähert werden, welche zwischen ihnen auf irgend welche Weise vorhanden und wirksam gedacht werden. Kräfte können ebenso wenig für sich wirklich sein als Eigenschaften getrennt von den Subjecten als deren Eigenschaften sie gedacht werden. Wir können sie wie diese höchstens im Denken gesondert vorstellen, aber sie können nicht außerhalb der Vorstellung wie ausgespannte elastische Fäden zwischen den Atomen für sich wirklich sein. Eine unklare Verwechselung der Operationen des Denkens mit den als wirklich gedachten Vorgängen außer uns liegt diesen Vorstellungen des Materialismus zu Grunde. Innerhalb des phänomenalen Gesichtskreises der Physik hatten dieselben eine relative Berechtigung, metaphysisch gedacht sind sie unhaltbar und widersprechend.

Viertes Kapitel.

Die Realität des Raumes und der Zeit.

Unhaltbar ferner iſt die Vorſtellung eines zwiſchen den Atomen ſelbſtändig für ſich gedachten Raums und einer realen leeren Zeit, in der die Ereigniſſe nach der Vorſtellungsweiſe des Materialismus verfließen ſollen.

Wie die Kräfte nicht zwiſchen den wechſelwirkenden realen Weſen gleichſam ſuspendirt gedacht werden können, ſo kann auch keine andere Art von Beziehungen zwiſchen ihnen wirklich ſein. Beziehungeu der Weſen im objectiven Sinne können nur als Wechſelwirkungen gedacht werden, als Zuſtandsänderungen in den Weſen, welche mit einander in Beziehung ſtehen ſollen. Wie der Hergang des Wechſelwirkens zu denken ſei, werde ich im folgenden Kapitel erörtern. Soviel iſt jedoch ſchon aus dem bisher Geſagten klar, daß die Kraftwirkung, die Zuſtandsänderung des Atoms A, welche die correſpondirende Zuſtandsänderung in B bewirken ſoll, ſich nicht aus A loslöſen und irgendwie zwiſchen A und B für ſich in der Luft ſchweben könne. Subjective Beziehungen aber ſind nur wirklich in der Vorſtellung deſſen, welcher die Beziehungen zwiſchen den Weſen denkt, welche er in ſeiner Vorſtellung zuſammenbringt. Es kann mithin keine Art von Beziehungen oder Verhältniſſen zwiſchen den Weſen als wirklich gedacht werden.

Dies gilt insbeſondere auch von den räumlichen Beziehungen der Weſen zu einander und von den zeitlichen Verhältniſſen der Ereigniſſe.

Ich greife den ſpäteren Erörterungen vor, indem ich ſchon jetzt darauf aufmerkſam mache, daß die räumlichen Beziehungen der Weſen, mögen ſie ſubjektiv oder objektiv aufgefaßt werden, jedenfalls hier das Erſte ſind, welches ſich unſerem Bewußtſein aufdrängt, uud durch deren Combination und Zuſammenfaſſung wir erſt ſpäter die Totalanſchauung des Raums bilden. Direkt wahrnehmen können wir den Raum nicht; wir könnten es auch dann nicht, wenn er nach der Vorſtellungsweiſe des gewöhnlichen Lebens in realer Ausdehnung um uns wirklich ſich ausbreitete und wir in ihm wären. Direkt zur Wahrnehmung kommen uns nur die Empfindungen, d. h.

intensive Erregungen unseres Wesens, welche nicht ausgedehnt, sondern rein qualitativ bestimmt sind, und aus den Combinationen dieser schließen wir erst auf das Vorhandensein anderer Wesen und auf das Bestehen räumlicher Beziehungen derselben zu uns und unter einander. Können aber die Elemente der Raumanschauung, die räumlichen Beziehungen, objektiv nur in den Wesen wirklich sein, welche nach der gewöhnlichen Redeweise in ihnen stehen, und subjektiv nur in dem Geiste des Beziehenden, so kann auch die aus jenen Elementen gewonnene Anschauung des Raums nie zwischen den Wesen wirklich sein, welche wir eben deshalb irrig im Raum vertheilt denken.

In der That gerathen wir auch in unentwirrbare Verlegenheiten, wenn wir uns die Art der Realität des Raumes klar zu machen versuchen. Er kann weder als ein unendliches Ding noch als eine Eigenschaft der Dinge angesehen werden. „Ebensowenig befriedigen", wie Lotze hier*) sehr treffend anführt, „die Gewohnheiten der modernen Bildung, ihn eine Form, ein Verhältniß, eine Ordnung der Dinge zu nennen; denn alles dies ist er ja offenbar eben nicht; gestaltlos an sich selbst könnte er nur für einen Hintergrund gelten, der sich dazu hergiebt, und seiner Natur nach dazu fähig ist, unendlich viele verschiedene Formen in sich zu verzeichnen, unzählige Verhältnisse in sich bestehen, die mannigfaltigsten denkbaren Ordnungen einer Vielheit in sich darstellen zu lassen. Aber es entgeht schwerlich der Aufmerksamkeit, daß der Name des Hintergrundes nur eine andere Bezeichnung des Raumes selbst ist, und wir lernen daher auch durch diese Correction der gewöhnlichen Meinung nicht sowohl, was der Raum ist, als welche Dienste er unserer zusammenfassenden und theilenden Anschauung eines gedachten Mannigfachen leisten kann: er erscheint als die Möglichkeit des Nebeneinanderseins einer Vielheit; was er selbst ist, um diese Möglichkeit darbieten zu können, bleibt noch unerklärt. Man kann hinzufügen, daß selbst dieser letzte Ausdruck sich im Kreise bewegt, denn Nebeneinandersein ist eine Art des Zugleichseins, die von anderen Arten desselben sich nur durch den in ihr bereits vollständig enthaltenen Charakter der Räumlichkeit unterscheidet."

Alle diese Versuche, den Raum als außer und zwischen den

*) Mikrokosmus 1. Aufl. B. III. S. 488.

Wesen für sich wirklich zu denken, scheitern an ihrem inneren Widersinn. Der Raum kann vielmehr nur im Innern lebendiger Wesen als Form der Auffassung und Zusammenfassung an sich unräumlicher intensiver gegenseitiger Beziehungen jener wirklich sein, nicht aber als ein Ding für sich oder eine für sich seiende Form oder dgl. betrachtet werden.

Ebensowenig kann die leere Zeit als eine Realität für sich betrachtet werden, welcher außerhalb der realen Wesen und zwischen ihnen irgend eine Art selbständiger Wirklichkeit zukommen könnte, etwa als ein Strom, der selbst verflösse, und die Ereignisse mit sich führte, oder sich zwischen sie drängend, dieselben auseinanderhielte. Der unmittelbaren Wahrnehmung drängen sich zuerst die inneren Erlebnisse auf, aus denen sich unser Leben zusammensetzt. Diese inneren Erlebnisse sind concrete Akte des Geschehens, welche sämmtlich durch kausale und teleologische Beziehungen verbunden sind. Die letzteren sind zwar objektiv wirklich, aber sie sind nur in uns wirklich, die wir jene Akte des Geschehens in uns erleben. Wir könnten uns jener Beziehungen auch niemals bewußt werden, wenn wir nur dem Augenblicke lebten, wenn wir nicht eine Erinnerung an das früher Erlebte hätten und zugleich die Fähigkeit, jene Erinnerungen in der Einheit unseres Bewußtseins mit einander zu verbinden. Erst durch solche Verbindung der vergangenen mit den gegenwärtigen Erlebnissen und den consequentermaßen daraus zu erwartenden Folgen bildet sich in uns die Anschauung der Zeit, indem wir vermöge einer weiteren ursprünglichen Geistesanlage jene causalen und teleologischen Beziehungen in der zeitlichen Anschauung des „vor" und „nach" mit dem Momente der Gegenwart auf eigenthümliche Weise verknüpfen; indem wir ferner auch die Vorgänge in allen anderen vorgestellten Wesen auf dieselbe Art und durch das Medium derselben Anschauung mit unseren eigenen inneren Erlebnissen in Relation setzen. Auf diese Weise verbreitet sich durch das Medium der Zeitanschauung die Vorstellung des Wirklichen über das Gebiet des unmittelbar Erlebten auch auf die dasselbe veranlassenden Gründe und die daraus zu erwartenden Folgen, und wir werden dadurch in die Lage gesetzt, alle diese Momente in der Anschauung eines einheitlichen Prozesses, in die Anschauung des Werdens und Geschehens zusammenzufassen.

Objektiv wirklich sind nur diese concreten Acte des Geschehens in den lebendigen Wesen, welche wir uns durch das Medium der

zeitlichen Anschauung unmittelbar zum Bewußtsein zu bringen vermögen. Durch die Vergleichung dieser zuerst wahrgenommenen einzelnen Akte des Geschehens und durch das Bewußtwerden der Gesetzlichkeit der zwischen allen obwaltenden causalen und teleologischen Beziehungen entsteht dann auf eine später erst näher darzulegende Weise die Totalanschauung der Zeit, das leere Bild einer allgemeinen Ordnung des Wirklichen, welche wir dann, nachdem wir durch lange Lebensübung mit ihr vertraut geworden sind, als das Frühere und Ursprüngliche, als einen wirklich verfließenden leeren Gesammtstrom des Geschehens aufzufassen pflegen, welcher alle Ereignisse in seinem Bette zu vereinigen scheint. *Wirklich ist die Zeit daher nicht als eine Realität für sich und zwischen den Ereignissen, sondern nur als Totalanschauung in den lebendigen Wesen, als Totalbild der Ordnung des Geschehens welches das allein und ursprünglich Wirkliche ist.*

Diese Betrachtungen werden jedoch erst in den Ausführungen des dritten Abschnitts eine vollständigere Begründung und abschließende Erledigung finden. Ich greife durch ihre vorläufige Anführung der späteren Darstellung vor, um gleich hier die Kritik des Materialismus im Zusammenhange zu erledigen und dieselbe in einem sehr wichtigen Punkte zu vervollständigen.

Der Materialismus befindet sich hier in einem schweren Irrthume, indem er jene Totalanschauung der Zeit, welche sich durch Abstraction von den causalen und teleologischen Beziehungen der concreten Acte des Geschehens im Vorstellungsleben der lebendigen Wesen erst entwickelt hat, ohne Weiteres, der Auffassungsweise des gemeinen Lebens kritiklos folgend, objektivirt und als selbständige für sich bestehende Realität zwischen jenen Wesen vorhanden denkt. In der That findet die Zeitanschauung in den Grundbegriffen des Materialismus gar keinen Boden. Dieselbe kann, wie schon die obigen vorläufigen Bemerkungen ersehen lassen, nur in *solchen* lebendigen Wesen entstehen, welche nicht nur ein Bewußtsein ihrer gegenwärtigen Erlebnisse haben, sondern zugleich die Fähigkeit, die früher erlebten Vorgänge in der Erinnerung aufzubewahren und mit den gegenwärtigen zur Gesammtanschauung des Geschehens zu verbinden. Sie kann nicht entstehen in Atomen ohne Bewußtsein und ohne Innerlichkeit.

Raum und Zeit sind daher gestohlene Flicken in der Weltansicht

des Materialismus. Sie können nur als Totalanſchauungen in lebendigen Weſen entſtehen, welche ganz anders veranlagt ſind als die Atome. Sie ſind Anſchauungen, welche der Beobachtung des geiſtigen Lebens entlehnt ſind, und nur in dieſem exiſtent werden können. Trotzdem liefern dieſelben dem Materialismus erſt eine nothwendige Bedingung zur Aufſtellung ſeiner Grundbegriffe und zur Errichtung ſeiner ganzen Weltanſicht, denn ohne die fertige Anſchauung des Raums könnten die Atome nicht auseinandergehalten und geſondert für ſich vorgeſtellt und in Zuſammenhang gebracht werden; ohne die Anſchauung der Zeit könnten die Ereigniſſe nicht in cauſalem Zuſammenhange, und allgemeinen Geſetzen unterworfen, gedacht werden.

Es iſt hier wohl zu beachten, und dieſer Geſichtspunkt iſt für die ſpäteren Ausführungen von der höchſten Wichtigkeit, daß der Materialismus die Anſchauungen des Raums und der Zeit nur dadurch für ſich nutzbar zu machen weiß, daß er ihnen eine ganz andere Art von Wirklichkeit und damit eine ganz andere Bedeutung beilegt, als ihnen urſprünglich zukommt. Wir haben geſehen, und werden im dritten Abſchnitt noch ausführlicher darüber belehrt werden, daß Raum und Zeit nur als Anſchauungen in den lebendigen Weſen wirklich ſein können, welche in räumlichen und zeitlichen Beziehungen zu einander ſtehen, weil dieſe letzteren nur in den Weſen, nicht zwiſchen ihnen wirklich ſein können, während der Materialismus Raum und Zeit fälſchlich als ſelbſtändige Realitäten zwiſchen den Weſen hypoſtaſirt. Durch dieſe Verwechſelung werden einerſeits die Weſen, welche in räumlichen und zeitlichen Beziehungen ſtehen, ihrer inneren Lebendigkeit beraubt und gleichſam zu todten Punkten gemacht, während andererſeits die Beziehungen ſelbſt zu abſtracten Reflexionsbegriffen erſtarren.

Dieſe Verwechſelung beruht auf einem ganz ähnlichen Irrthum, wie die im vorigen Kapitel gerügte Vorſtellung des Materialismus, wonach die Kräfte wie reale zwiſchen den Atomen wirkſame Mächte gedacht werden. Wie durch dieſe Vorſtellung der Begriff des Atoms entleert, und die Kraftwirkungen in ſinnloſer und widerſprechender Art als von ihren Subjekten losgelöſte und perſonificirte, gleichſam für ſich in der Luft ſchwebende Thätigkeiten gedacht wurden, ſo werden hier alle die gegenſeitige Ordnung und die cauſalen und teleo-

logischen Zusammenhänge der Wesen bedingenden, in den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen zum Ausdruck gelangenden, Beziehungen aus dem Inneren der Wesen, wo sie allein als lebendige Regungen dieser wirklich sein können, losgelöst und in ihrer Gesammtheit wie ein trennendes Medium von unangebbarer Realität zwischen die Wesen geschoben, welche dadurch selbst aller Innerlichkeit beraubt und bis zur Unverständlichkeit verstümmelt werden. Durch solche Objektivirung erstarrt und versteinert die ganze Weltansicht, und alle natürlichen und sachgemäßen Gesichtspunkte zur Würdigung des Bestehenden werden dadurch verschoben und umgekehrt.

Fünftes Kapitel.

Die Wechselwirkung der Atome.

Durch jene Zwischenschiebung des Raums, der die Continuität der Wesenseinheit alles Wirklichen aufhebt, wird insbesondere der Pluralismus der materialistischen Weltansicht bedingt, der eine neue Schranke, einen neuen Grundirrthum derselben bildet.

Unhaltbar und widersprechend ist diese fernere Annahme, daß die Atome selbständige Wesen seien und doch mit einander in Wechselwirkung stehen sollen.

Wären die Atome wirklich, wie diese Annahme voraussetzt, essentiell geschieden, so würde jedes eine Welt für sich bilden und jede Wechselwirkung zwischen ihnen völlig undenkbar sein. Unklar und nur bildlich zu nehmen ist die ganze Kette von Vorstellungen, durch welche man sich den Vorgang des Wechselwirkens zwischen solchen Atomen zu veranschaulichen sucht. Unklar und falsch, wie schon erwähnt, die Vorstellung, daß die Wirkung — als sei dieselbe von den Atomen, welche sie ausüben sollen, auch nur getrennt als wirklich zu denken! — sich loslöse aus dem mütterlichen Boden des Atoms; unklar und falsch die Vorstellung, daß eine solche frei schwebende Wirkung sich selbst die Richtung bestimmen und das andere Atom auffinden könne, in dem sie ankern und wirken soll; unklar endlich, wie sie an diesem Orte ihrer Bestimmung landen, und sich dort erst als das, was sie sein soll, als Wirkung oder Zustandsänderung des anderen Atoms etabliren könne. Wirkungen sind nur denkbar als Zustandsänderungen der Atome. Die Zustandsände-

rungen können sich nicht von dem Wesen trennen, dessen Zustandsänderungen sie sein sollen. Denkt man sich selbst solche Wirkungen grob sinnlich wie eine Art materielles Substrat, das irgendwie für sich sein könne, so würde dieselbe Schwierigkeit in der Aufklärung des Processes der Wechselwirkung durch solche unzulässige Annahme sich nur verdoppeln. Es müßte dann zuerst eine Wechselwirkung zwischen dem ersten Atome A und diesem materiellen Substrate, und dann wiederum zwischen diesem und dem zweiten Atome B erklärt werden. Alle diese von den Materialisten unbeachtet gelassenen Unklarheiten und Verkehrtheiten eines influxus physicus zwischen den wechselwirkenden Wesen haben früher die occasionalesten Theorieen hervorgerufen, welche einen bloßen Parallelismus des correspondirenden Geschehens in den getrennten Wesen annehmen, und diesen bald durch das in allen Einzelfällen willkürliche, bald durch das in allen Fällen gesetzlich geregelte Eingreifen Gottes, bald durch eine in der ursprünglichen Naturanlage aller Wesen prästabilirte Harmonie zu erklären suchen.

Licht kommt, wie ich der weiteren Darstellung vorgreifend schon jetzt bemerke, in diesen Vorstellungskreis erst dadurch, daß man den Gedanken einer Vielheit selbständig für sich seiender Atome überhaupt fallen läßt, und statt dessen einen einzigen lebendigen Wesensgrund als die allumfassende Wirklichkeit der Welt und aller dieselbe constituirenden Atome, die letzteren aber lediglich als Momente des Fürsichseins oder Modi dieses einen absoluten Wesens anerkennt. Jede Zustandsänderung des einen Atoms A würde dann zugleich eine Zustandsänderung jenes einen absoluten Wesens sein, welches den substantiellen Wesensgrund aller Atome bildet und daher in allen nach deren specifischer Natur und nach deren engerer oder weiterer Verbindung mit dem Atome A als Anregung einer neuen Zustandsänderung erlebt oder nicht erlebt werden, je nachdem sie dort die Schwelle des Bewußtseins überschritte oder nicht überschritte, und diese letzteren Zustandsänderungen in den übrigen Atomen B, C, D u. s. w. würden dann in der Auffassung des Beobachters, welcher irgend welche Kunde von den Vorgängen in jenen Atomen hätte, als correspondirende Wirkungen jener ersten Zustandsänderung in A erscheinen. Es ist nöthig, sich dies völlig klar zu machen, wenn man sich unter dem Vorgange des Wechselwirkens überhaupt etwas dem metaphysischen Grundbegriffe des Wirkens Entsprechendes denken will.

So führt auch das Bedürfniß der Erklärung der Wechselwirkung über die Grundbegriffe des Materialismus hinaus zu der Idee eines einheitlichen lebendigen Wesensgrundes aller Dinge, und der Materialismus erweist sich auch nach dieser Richtung hin als ganz unzulänglich zur Erklärung der elementarsten Vorgänge aller Wirklichkeit. Auch nach dieser Richtung hin operirt der Materialismus mit Vorstellungen und Voraussetzungen, welche seinen eigenen Grundbegriffen widersprechen, indem er die Atome unbedenklich auf einander wirken läßt, und diese Wechselwirkungen sogar als die einzige Art des Geschehens und Wirkens überhaupt betrachtet.

Sechstes Kapitel

Das Gelten der Naturgesetze.

Völlig unklar endlich, widersprechend in sich selbst und ganz unvereinbar mit den übrigen Grundbegriffen der Atome als selbständiger Wesen, der übergreifenden Kraftwirkungen, sowie des Raumes und der Zeit als selbständiger Realitäten zwischen jenen ist diejenige Annahme des Materialismus, auf welche er so stolz ist, und welche ihm am meisten Anerkennung und Verbreitung verschafft hat, daß nämlich ein Kreis ausnahmslos geltender Gesetze das Spiel aller Atomwirkungen beherrschen solle.

Was sind hier diese Gesetze? Welche Bedeutung, welche Art der Wirklichkeit und welchen Boden haben sie in dem Gesichtskreise der materialistischen Weltansicht?

Gesetze können keine selbständige Existenz für sich haben und gleichsam über den Ereignissen, die sie beherrschen sollen, in der Luft oder im Leeren schweben. Denken wir uns aber selbst, es seien solche imaginäre Gesetze an irgend welchen imaginären Orten wirklich vorhanden, so könnten sie doch selbst weder auf die Atome noch auf das Wirken der Kräfte irgend welchen denkbaren Einfluß ausüben.

Solche imaginäre Gesetze könnten doch nicht selbst als wirkende Mächte gedacht werden!

Und könnten sie das, so würde das Problem der Wechselwirkung aufs Neue in gesteigerter Schwierigkeit hervortreten, wenn wir dann

weiter fragen, wie ſie auf die Atome oder die Kraftwirkungen dieſer irgend welchen Einfluß haben könnten? Die Atome als todte Punkte ſind ja überhaupt keinen Einwirkungen zugänglich. Die Kräfte könnten vielleicht, wenn wir unſerer Phantaſie den weiteſten Spielraum geben und in die grobſinnliche Vorſtellungsweiſe des Materialismus herabſteigen, durch andere Kräfte, nicht aber durch Geſetze in ihrer Wirkungsweiſe gehemmt oder gefördert werden.

Nur bildlich kann man davon reden, daß Geſetze einen Kreis des Geſchehens beherrſchen ſollen. Geſetze können nur gelten, aber nicht herrſchen, und ſie können nur da gelten, wo es lebendige Weſen giebt, die ihnen entweder freiwillig oder unter dem Zwange einer inneren Weſensbeſtimmtheit gehorchen. Nur in der Vorſtellung lebendiger Weſen oder als innere Weſensbeſtimmtheit deren Natur können Geſetze beſtehen oder gelten, und auch dieſes nur, wenn es zugleich entweder in den betreffenden Weſen ſelbſt oder in der Auffaſſung irgend eines dritten Beobachters ihrer Wirkungsweiſe einen Maßſtab innerer Ordnung giebt, an welchem gemeſſen der Wechſel der Ereigniſſe als geſetzlich oder ungeſetzlich, als nothwendig oder zufällig erkannt werden könnte. Denn geſetzlich nennen wir einen ſolchen Wechſel nur dann, wenn nicht nur das eine der Ereigniſſe ſtets durch ein anderes begründet, ſondern wenn außerdem auch die ganze Reihe der motivirten Ereigniſſe uns in Geſtalt eines ſolchen nothwendigen Zuſammenhanges erſcheint, welcher für ſich bereits irgend einen verſtändlichen Sinn und Werth hat, und in der Bedeutung dieſes Sinnes und Werthes den inneren Grund ſeiner Nothwendigkeit in ſich trägt.

Zwecke und Werthe, welche als Grund ſolcher geſetzlichen Nothwendigkeit des Geſchehens gedacht werden könnten, ſind weder in den Atomen noch in den Complexen derſelben erfindlich. Nicht einmal die Ereigniſſe in den einzelnen Atomen könnten mit einander in einen derartigen Zuſammenhang gebracht werden, da den Atomen, welche bloße Popanze der Einbildung ſind, alle Erinnerung und alle eigenen Lebensintereſſen völlig abgehen. Noch weniger iſt ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen den Ereignißreihen in den verſchiedenen Atomen oder gar in der Totalität aller erdenkbar, weil alle pluraliſtiſch auseinanderfallen und weder durch ein ſubſtantielles Band, noch durch

ein gemeinsames Interesse oder durch die übereinstimmenden Zwecke ihrer Separatinteressen verbunden sein sollen oder können.

Zwecke und Werthe können nicht als Resultanten anziehender und abstoßender Kräfte gedacht, sie können nur im Innern geistiger Wesen existent werden, welche die Erinnerung an die vergangenen Ereignisse in sich bewahren, eigene Lebensinteressen hegen und danach ihre Wirkungsweise modificiren, Ordnung und Gesetz in ihr Leben zu bringen vermögen. Zwischen den Ereignißreihen in den verschiedenen Wesen kann daher nur dann ein vollständiger gesetzlicher Zusammenhang obwalten, wenn alle wenigstens in den Beziehungen, in welchen die Gesetzlichkeit stattfinden soll, in der Einheit eines einzigen lebendigen geistigen Wesensgrundes befaßt sind.

Nur durch diese Voraussetzung gewinnt der Gedanke allgemeiner Gesetzlichkeit alles Geschehens eine verständliche, unseren metaphysischen Grundbegriffen entsprechende Basis, indem dieselbe nur als innere Consequenz der Naturbestimmtheit eines solchen einheitlichen Wesens begreiflich erscheint, und zwar eines Wesens, dem nicht blos die numerische Einheit der Substanz, sondern die Einheit der Persönlichkeit eignet. Nur wenn alle Momente des Geschehens in der Einheit eines sie alle in sich hegenden Bewußtseins auf einander bezogen werden, können sie im Sinne solcher Consequenz als verbunden gelten, nur unter dieser Voraussetzung kann Ordnung und gesetzlicher Zusammenhang zwischen ihnen walten. Ordnung und innere Consequenz können ihrerseits wieder nur dadurch Sinn und Bedeutung erhalten, daß sie durch die Richtung auf einen Endzwecke bestimmt sind, der ein inhaltvolles, fühlbares und erlebbares Gut repräsentirt, welches des Strebens und Lebens werth ist.

Fassen wir diese Gedanken zusammen und setzen einstweilen voraus, was ich später noch sorgsamer begründen werde, daß nur der Begriff absoluter Persönlichkeit jener Form vollkommener Einheitlichkeit und ausnahmsloser Zweckbestimmtheit aller Wesensmomente Genüge leistet, so steigert sich der Gedanke des einheitlichen lebendigen Urwesens zu dem abschließenden Begriffe eines allumfassenden persönlichen Gottes, dessen innerlich gehegte Theile oder Modi die endlichen Wesen sind, und wir kommen zu dem Schlusse, daß ein allgemeiner gesetzlicher Zusammenhang alles Geschehens

nur als innere Weſensbeſtimmtheit eines einheitlichen lebendigen perſönlichen Gottes denkbar iſt.

Wir ſehen ferner, daß die Einheitlichkeit des geſetzlichen Zuſammenhangs ſelbſt nur als Einheitlichkeit des Endzwecks der ganzen Weltbewegung begreiflich iſt, und daß die Nothwendigkeit ſolches geſetzlichen Zuſammenhanges nur durch den vorausgeſetzten unbedingten Werth jenes Endziels begründet werden könne.

Der allgemeine Cauſalzuſammenhang war das einzige wahrhaft imponirende Glied aus der Kette der Vorſtellungen, auf denen ſich die Weltanſicht des Materialismus erhebt. Bis dahin nur eine Forderung der Vernunft, welcher der Augenſchein des täglichen Lebens vielfach zu widerſprechen ſchien, erhielt die Idee deſſelben durch die Ergebniſſe der neueren Naturforſchung eine ungeahnte practiſche Beſtätigung. Dies geſchah insbeſondere durch die Einſicht, daß auch alle Proceſſe des organiſchen Lebens durch Kraftwirkungen derſelben Art und derſelben Stoffe, nur in complicirterer Form und Gruppirung, erklärt werden konnten, welche auch das unorganiſche Geſchehen bedingen, daß auch jene Proceſſe nach conſtanten Geſetzen verlaufen, welche ſich dem Geſammtcomplexe der allgemeinen Naturgeſetze ſyſtematiſch eingliedern. Es fielen damit alle dem Cauſalgeſetze widerſtreitende Hypotheſen einer in ihren Wirkungen unberechenbaren Lebenskraft, einer ſich ſelbſt widerſtreitenden unbedingten Freiheit des Wollens, einer blinden richtungs- und zielloſen Willkür menſchlichen oder göttlichen Wirkens; es fiel der Glaube an Wunderwirkungen und Zauberei aller Art, welcher in der Weltanſicht früherer Zeiten eine ſo verderbliche Rolle ſpielte. Eine lichte kühle Klarheit verbreitete ſich damit über alle der menſchlichen Wahrnehmung und dem menſchlichen Nachdenken überhaupt erreichbaren Gebiete. Sie verbreitete ſich nicht blos in den Köpfen der Philoſophen, ſondern in der Auffaſſung aller; ſie breitete ſich zu einer hellen Atmoſphäre aus, die ein gemeinſames Band des Verſtändniſſes für alle wurde, in der alle lebten und athmeten. Es wurde ein Bedürfniß aller, die hergebrachten Vorſtellungen über Gott und Welt mit dieſer dem allgemeinen Bewußtſein nun offenbaren Thatſache des univerſellen Cauſalzuſammenhanges in Einklang zu bringen.

Die allgemeine Anerkennung des univerſellen Mechanismus bildet einen characteriſtiſchen Grundzug der ge-

sammten modernen Bildung, der die eigenthümlichen Vorzüge und Mängel derselben in Vergleich mit derjenigen des Mittelalters hauptsächlich bedingt. Die Anerkennung solcher Gesetzmäßigkeit schuf für alle Provinzen des Lebens ein gemeinsames Recht, eine feste Ordnung, sie läuterte die traditionellen Begriffe, in denen das menschliche Denken die Hauptinhalte seines Gesichtskreises zusammenzufassen gewohnt war, von den abenteuerlichen und phantastischen Vorstellungen, welche ihm die Naivität und der Unverstand früherer Zeiten beigemengt hatte, sie brachte eine unabweisbare Anforderung der Vernunft an allen diesen Inhalten zur Geltung, und gab jenen Begriffen selbst und allen Richtungen des menschlichen Nachdenkens einen festen inneren Halt, einen Character strenger Ordnung und Wissenschaftlichkeit. Es steigerte sich dadurch das Ansehen der Wissenschaft im Allgemeinen, und deren Bedeutung für die höchsten Inhalte des Lebens, für die Entwickelung der sittlichen und religiösen Vorstellungen kam immer mehr zur Geltung; immer mehr drang die Ueberzeugung durch, daß auch jene höchsten Inhalte des Lebens nur auf der unabänderlich consequenten Grundlage einer allgemeinen Gesetzlichkeit, welche das Unberechenbare und Zufällige ausschließt, eine sichere Garantie ihres Bestandes erlangen können.

Erwägen wir dieses, so erscheint es als das Hauptproblem der neueren Philosophie, jene große Thatsache des allgemeinen Mechanismus richtig zu verstehen und sie sachgemäß zu würdigen, die metaphysischen und ethischen Grundbegriffe ihr entsprechend zu gestalten und umzuformen.

Man kann daher den Werth der verschiedenen modernen Weltansichten nicht zutreffender als nach dem Maße bestimmen, in welchem ihnen die Lösung jenes Problems gelingt.

Legen wir diesen Maßstab an, so zeigt sich die Unhaltbarkeit und Unzulänglichkeit des Materialismus in vollem Umfange. Die Vertreter dieser Weltansicht treten zwar mit der Prätension auf, daß der Mechanismus nur auf Grundlage ihrer Principien bestehen könne, ja sie identificiren in seltsamer Verblendnng den Materialismus ohne Weiteres mit dem Mechanismus*), aber diese Prätension beruht auf einer völlig grundlosen rein dogmatischen Behauptung. Der Mecha-

*) Häckel. Natürliche Schöpfungsgeschichte 5. Aufl. S. 33.

nismus bleibt vielmehr, wie ich soeben ausführlich entwickelt habe, vom Standpunkte des Materialismus aus eine vollkommen unerklärliche und ganz unverständliche Thatsache. Nur Reminiscenzen an Gesichtspunkte, die im Laufe des practischen Lebens durch Unterricht und Erziehung im Geiste jener Herren sich ausgebildet hatten, welche aber in den eigenen Principien des Materialismus gar keinen Boden finden, konnten dieselben überhaupt befähigen, den Rhythmus des Geschehens in den Atomwirkungen zu erkennen und dessen einzelne Momente nach einem erborgten Maßstabe auf die zusammenhängende Formel eines Kreises von Naturgesetzen zu bringen, der nicht einen motivirten und innerlich consequenten, nicht einen nothwendigen und vernünftigen, sondern immer nur einen rein factischen Thatbestand bezeichnete, welcher sich seinem inneren Werthe nach vom Zufall nicht unterscheidet, nach welchem ein blindes leeres Geschehen sinnlos verläuft. Sehen wir von jenen Reminiscenzen ab, sehen wir davon ab, daß uns die Gesetzlichkeit überall, wo wir sie wahrnehmen, nur deshalb und nur insoweit imponieren kann, als es bedeutsame und inhaltvolle Ziele sind, deren Erreichung ihre Ordnung als verständliches Mittel dienen könnte, so begreifen wir, daß die Bewunderung, welche der Anblick des allgemeinen Mechanismus in den Seelen der Materialisten erweckt, in der That nur ein maßloses Staunen ist, welches das Verständniß aller eigentlichen Lebensinhalte erdrückt, welches sie deßhalb zur Leugnung dieser Inhalte verleitete, anstatt zur Arbeit einer tieferen Begründung derselben anzuregen.

Nicht höhere Interessen irgend welcher Art, nicht ein vorurtheilsfreier Ueberblick über die Gesammtheit des Wahrgenommenen, sondern allein die handwerksmäßige Beschränktheit einzelner Naturforscher bestimmte den Grundcharacter der neuen Weltansicht des Materialismus in allen wesentlichen Punkten. Alle Grundbegriffe derselben stellten sich als einseitig, falsch und widersprechend dar, insofern sie mehr sein sollten, als was sie ursprünglich waren, als Principien der Erklärung der sinnlichen Erscheinungen, insofern sie als Principien der Erklärung des Wirklichen hingestellt wurden. Falsch und widersprechend war der Begriff der Atome als letzter selbständiger und doch inhaltloser Elemente des Wirklichen; falsch und widersprechend die Annahme, daß dieselben in einem realen Raume vertheilt einander anziehen und abstoßen, und daß solche Wechselwirkungen in

einer realen leeren Zeit verlaufen könnten; erborgt und in den eigenen Principien nicht begründet die Anschauungen des Raumes und der Zeit überhaupt, welche jener falschen Vorstellung als Grundlage dienten; erborgt und in den eigenen Principien nicht begründet, ja unverständlich in sich selbst vom materialistischen Standpunkte aus, jene Vorstellung eines allgemeinen einheitlichen Mechanismus, auf welche diese Lehre so stolz ist. Alle diese Grundbegriffe fielen unter der Beleuchtung einer ernsten Kritik zusammenhanglos, unvermittelt und pluralistisch auseinander wie die Atome im leeren Raume. Der Materialismus ist nicht Monismus und bedeutet nicht, wie seine neuesten Vertreter mit großem Pomp ankündigen*), eine Reformation auf dem Gebiete der Philosophie; er ist vielmehr ein gedankenloser Pluralismus, der durch einseitige Ueberschätzung und falsche Erweiterung physikalischer Hilfsvorstellungen entstanden, in sich selbst unbegründet und vollkommen unfähig ist, den Inhalt und den Zusammenhang der Erscheinungen des Lebens und der Welt zu erklären.

Siebentes Kapitel.

Unfähigkeit des Materialismus zur Erklärung aller Thatsachen der unmittelbaren Lebenserfahrung, insbesondere der Inhalte und Zwecke des Lebens.

Alle Thatsachen der unmittelbaren Lebenserfahrung, die Elemente, aus denen alle Wahrnehmungen sich zusammensetzen, sind vom materialistischen Standpunkte aus vollkommen unbegreiflich. Unklar und unbegreiflich ist, wie aus anziehenden und abstoßenden Kräften der Atome auch nur die allereinfachsten sinnlichen Empfindungen, Gefühle und Strebungen entstehen könnten. Die zusammenwirkenden Kräfte der Atome des Gehirns könnten sich nach bekannten mechanischen Principien stets nur zu gemeinsamen einfachen Resultanten verbinden, die sich ihrer Qualität nach von den Einzelkräften, aus denen sie zusammengesetzt sind, nicht im Mindesten unterscheiden würden. Denken wir uns die hypothetischen Atomkräfte des Gehirns auch in noch so complicirten Verhältnissen zusammenwirkend, das Gesammtresultat

*) Häckel. Antropogonie S. 12. 67. 706. Schöpfungsgeschichte S. 19. 32. 34. 651.

würde doch ſtets nur in einer Summe beſtimmter Ortsveränderungen aller einzelnen Atome des Gehirns beſtehen können. Von dem Reichthume der Bedingungen zur Entſtehung dieſes Endreſultats würde dieſes ſelbſt keine Spur mehr in ſich tragen; es würde ſich ſeiner Qualität nach von keiner anderen Art von Ortsveränderungen unterſcheiden. Es iſt ganz unmöglich, von dieſen Vorausſetzungen jemals zu den Elementarereigniſſen des geiſtigen Lebens zu gelangen. Man hilft ſich hier mit dem, was man den Gegnern nicht müde wird vorzuwerfen, mit gedankenloſen Bildern und Vergleichen. Bald behandelt man die Gedanken und Empfindungen wie Stoffe oder Secretionen, die das Gehirn abſondern ſoll wie die Nieren den Urin, bald ſoll der Gedanke im Gehirne entſtehen, wie die Aeolsharfe ertönt, wenn der Wind ſie durchſtreicht. Dieſe abſurden Phantaſieen bedürfen keiner Widerlegung, aber ſie kennzeichnen die Leichtfertigkeit, mit der man ſich hier über das Unmögliche hinwegzutäuſchen ſucht.

Noch unbegreiflicher iſt es, wie durch anziehende und abſtoßende Atomkräfte eine Vergleichung und Unterſcheidung der einfachen Empfindungsinhalte, eine Verbindung derſelben zu Vorſtellungen und Gedanken, wie endlich durch dieſelben jene Einheit des Bewußtſeins hergeſtellt werden könne, welche die nothwendige Vorbedingung aller dieſer Operationen iſt. Nehmen wir ſelbſt an, daß die einfachen Empfindungen, Gefühle und Strebungen auf die angegebene Weiſe entſtehen könnten, ſo verläßt uns doch hier, bei der Betrachtung der complicirteren Vorgänge des Lebens, jede Analogie mit den mechaniſchen Principien, nach denen die Kraftwirkungen der Atome verlaufen. Während die Kräfte ſich gegenſeitig aufheben oder zu gemeinſamen Reſultanten verſchmelzen, werden bei der Vergleichung und Unterſcheidung verſchiedener Empfindungsinhalte dieſe als ſolche unverſehrt nach ihrer ſpecifiſchen Beſchaffenheit in der Erinnerung feſtgehalten, und das vergleichende und beziehende Subjekt wird ſich, indem es von dem Einen zum Anderen übergeht, während des Ueberganges des qualitativen und quantitativen Unterſchiedes oder der Gleichheit beider Inhalte in einer neuen ſpecifiſchen Empfindung bewußt. Solche Acte der Vergleichung und Unterſcheidung ſind nur vollziehbar, wenn das Subject, welches ſie ausübt, nicht nur ein und daſſelbe Individuum iſt, ſondern auch die verglichenen Eindrücke in ein und demſelben Bewußtſein zu vereinigen vermag. Sie könnten nicht ſtattfinden, wenn es ein Complex von Individuen oder Atomen

wäre, der jene Handlungen vornehmen sollte. Ebensowenig kann man sich die Einheit des Bewußtseins an mehrere Atome vertheilt denken, dieselbe erfordert vielmehr, ebenso wie alle die geschilderten Vorgänge des geistigen Lebens die strenge Einheit eines untheilbaren Subjectes.

Alle diese Erwägungen beziehen sich jedoch nur auf die Formen, in denen das geistige Leben sich offenbart. Die Unzulänglichkeit und Armseligkeit des Materialismus tritt erst in vollem Maße zu Tage, wenn wir unser Augenmerk nun auch auf die Inhalte und Ziele des geistigen Lebens richten, welche jenen Formen erst Werth und Bedeutung verleihen.

Alle Inhalte und Werthe offenbaren sich im Gefühl. Im Gefühl erleben wir unmittelbar den Werth der Ereignisse, welche unser Leben erfüllen, der Dinge, welche sich unserer Wahrnehmung darbieten. Die Maßstäbe der Werthschätzung sind zwar so verschieden, wie die Interessen, welche unser Wollen und Streben erregen. Diese Interessen beruhen in den Bedürfnissen, welche in unserer Natur begründet sind. Dieselben sind theils vorübergehender, theils bleibender Natur; sie würden blos individuell und ganz unvergleichbar sein, wenn nicht die Naturen aller Menschen in der Hauptsache gleichartig veranlagt wären, wenn es nicht gewisse constante Neigungen und Bedürfnisse gäbe, in welchen alle übereinstimmen und welche die Hauptrichtungen des Lebens beherrschen, wenn es nicht in dem wichtigsten Gebiete des Lebens, nämlich im sittlichen, eine Werthkategorie von allgemeiner und nothwendiger Geltung gäbe, welche allen Menschen im Gewissen offenbar wird.

Die verbindliche Kraft der Gebote des Gewissens beruht, wie ich später näher darlegen werde, ganz allein auf dem Gefühle des unbedingten Werthes, der unbedingten Heiligkeit des letzten Grundes aller Wirklichkeit, des letzten Zieles des gesammten Weltprocesses, dessen Erreichung wir uns durch die Erfüllung jener Gebote und unserer individuellen Lebensbestimmung zu unserem Theile zu fördern bestimmt fühlen. Das Gewissen offenbart uns daher nicht nur, daß der letzte Grund aller Weltwirklichkeit unbedingt werthvoll und heilig sei, sondern auch, daß die theoretischen Voraussetzungen über das objective Ganze der Welt, welche jenes unbedingte Werthurtheil in sich schließt, in der gegebenen Wirklichkeit auch thatsächlich erfüllt seien. Im Gewissen offenbart sich daher das Centrum aller übrigen Lebensinteressen, welche ihren besonderen Werth von jenem höchsten

Werthe erſt empfangen und zu Lehen tragen. Dieſe höchſte Offenbarung unſeres wahren Lebensinhalts, unſerer ſittlichen Lebensbeſtimmung, iſt zwar urſprünglich noch unbeſtimmt und allgemein, ſie ſteigert ſich erſt im Laufe des Lebens und der Geſchichte allmählig zu immer höherer Klarheit, und die beſonderen Aufgaben, in denen ſie ſich practiſch kundgiebt, ſind durch unſeren jeweiligen Geſichtskreis beſtimmt und erweitern ſich oder verengern ſich nach dieſem. Wie alle Wiſſenſchaft auf der Ueberzeugung beruht, daß es überhaupt eine Wahrheit giebt, ſo beruht alle gedeihliche Entwickelung des Lebens auf dem allgemeinen Gefühle des Soll, welches dem Leben Richtung, Halt und Zuſammenhang giebt. So war es von jeher, und ſo iſt es noch jetzt.

Das Gewiſſen iſt daher der wichtigſte Factor des Lebens, der die Entwickelungskeime aller inhaltlichen und formalen Momente deſſelben in ſich birgt. Es iſt die vornehmſte Aufgabe jeder philoſophiſchen Weltbetrachtung, das Gewiſſen und die Inhalte des Lebens zu erklären.

Dieſe Aufgabe iſt dem Materialismus völlig unlösbar, ſie exiſtirt für ihn nicht, da ſeine Grundbegriffe ſich nur aus formalen Elementen zuſammenſetzen, da ſein Geſichtskreis ſich nicht weiter erſtreckt als über die ſinnlichen Erſcheinungen. Die Atome ſind ohne alle Innerlichkeit, ſie ſind bloße Anheftungspunkte für anziehende und abſtoßende Kräfte, in ihnen können daher keine Gefühle und Werthe exiſtent werden. Die Kraftwirkungen ſelbſt bezwecken bloße Ortsveränderungen der Atome, aus Combinationen derſelben können nur gleichartige Reſultanten, nicht aber Gefühle und Empfindungen entſtehen. Die Inhalte des Lebens, die ſich in dieſen darſtellen, bleiben einfach unerklärt und unerklärbar. So iſt es mit den einfachen ſinnlichen Empfindungen und Gefühlen, ſo mit allen Intereſſen und Bedürfniſſen, welche die Kräfte des Lebens in's Spiel ſetzen, ſo vor Allem mit dem Gewiſſen und dem Gefühle der Verantwortlichkeit. Alle dieſe Dinge ſind für den Materialismus nicht da. Die Experimente der Phyſik ſind ſeine Welt. Er ſieht alles durch die Brille der hier gewonnenen Anſchauungen und Begriffe. Alles Leben und die ganze Welt verwandelt ſich ihm in Phyſik. Er geberdet ſich, als ſei ſeine Aufgabe nicht, Welt und Leben zu erklären, ſondern Welt und Leben in Phyſik zu überſetzen. Ueber dieſer handwerksmäßigen Kurzſichtigkeit vergißt und überſieht er alle Inhalte des

Lebens; er übersieht, daß selbst das wissenschaftliche Interesse, welches ihn zur Untersuchung treibt, durch seine Kräfte und Atome nicht hervorgebracht werden kann.

Dieser Vorwurf ist der schwerste, den wir gegen den Materialismus zu erheben haben, die für unser gebildetes Zeitalter ganz unerhörte Bornirtheit seines Gesichtskreises, welche in seinen dogmatischen Festsetzungen zu Tage tritt; die Bornirtheit gepaart mit einer sittlichen Indifferenz, mit einer Trivialität der Lebensauffassung, welche sich unbekümmert und mit einer stupiden Naivität ohne Gleichen auf dem Leichenfelde der kaltblütig abgeschlachteten Ideale des Lebens mit den verbliebenen Reminiscenzen und Trümmern der zerstörten Weltauffassung behaglich einzurichten und gemüthlich weiter zu leben vermag; mit Trümmern und Resten, welche nur der Inconsequenz ihr Dasein verdanken, welche immer mehr verblassen und schließlich ganz verschwinden müßten, wenn es dem Materialismus jemals gelingen sollte, in voller Ausgestaltung seiner Consequenzen zur practischen Lebensphilosophie zu werden.

Sollte dieser Fall jemals eintreten, so würde ein solcher Triumph des consequenten Materialismus den Stillstand aller Cultur, das Verschwinden aller Humanität aus unserer Denk- und Lebensweise in sich schließen.

Zur Zeit sind wir gottlob noch weit davon entfernt. Die glückliche Inconsequenz der menschlichen Natur gestattet auch den eingefleischtesten Materialisten, im Leben nach wie vor zu lieben und zu hassen, die Sittlichkeit, welche sie principiell negiren, im Leben nichtsdestoweniger practisch zu handhaben, und die Vorzüge der Cultur und Humanität unbedenklich weiter zu genießen. Die Macht der Gewohnheit und Erziehung, welche ihrem Leben vor Beginn des wissenschaftlichen Nachdenkens feste Form und Haltung gab, erweist sich durchschnittlich stark genug, um wenigstens in den Hauptsachen jene Consequenzen ihrer falschen wissenschaftlichen Theorieen von ihnen abzuwenden. Aber trotzdem: Innerlich muß das Leben veröden und verderben, wenn alle wahren Güter desselben, welche seine Bedeutung und seinen Werth bedingen, wirklich und aufrichtig nur als Inconsequenzen, als haltlose Phantasieen und Einbildungen betrachtet werden, die in der thatsächlichen Einrichtung der Welt gar keinen Boden finden. Der Materialismus erweist sich zwar practisch als unfähig, Cultur und Humanität mit einem Schlage zu vernichten, aber er

zieht doch wie ein erkältender Hauch über die Blüthen des Lebens dahin, und birgt, wenn ihm nicht bei Zeiten Einhalt geſchieht, eine ernſte Gefahr für das geſunde Leben der Menſchheit in ſich, welches nicht auf einem ſo ſchroffen und unaufheblichen Zwieſpalte zwiſchen Erkennen und practiſchem Verhalten, welches überhaupt nicht auf der Inconſequenz, ſondern nur auf einer allſeitigen Harmonie der ganzen Weltanſicht gedeihen und dem Ziele ſeiner Entwicklung entgegenreifen kann.

Faſſen wir das Endergebniß unſerer Kritik zuſammen, ſo fällt der ſtolze ſiegesgewiſſe Bau der materialiſtiſchen Weltanſicht vor dem geſunden Luftzuge einer ernſten Prüfung wie ein Kartenhaus zuſammen. Der Materialismus erwies ſich nach allen Richtungen hin als unhaltbar und als vollkommen unfähig, die Erſcheinungen des Lebens und der Welt ihrem Inhalte und ihrem Zuſammenhang nach zu erklären.

Aber die Verbreitung des Materialismus hat uns doch gelehrt, wie ſtark in unſerem Zeitalter das Bedürfniß ausgebildet iſt, Welt und Leben aus einem einheitlichen Principe zu erklären, und dadurch einen zuſammenfaſſenden Ueberblick über das Ganze der Wirklichkeit zu gewinnen.

Zweiter Theil.

Der Idealismus.

Erſtes Kapitel.

Das Weſen der idealiſtiſchen Weltanſicht.

Die erſte der beiden Alternativen, vor welche wir uns in dem Beſtreben, ein einheitliches Princip der Welterklärung zu finden, am Schluſſe unſerer einleitenden Betrachtung geſtellt ſahen, hat ſich als verkehrt und unhaltbar erwieſen. Die Natur in ihrer phänomenalen Wirklichkeit kann nicht als das Erſte und Urſprüngliche, das geiſtige Leben kann nicht als bloße Conſequenz oder Erſcheinung der in der Natur wirkſamen Kräfte betrachtet werden.

Prüfen wir nun die zweite Alternative.

Prüfen wir, ob es umgekehrt möglich sei, die Natur, ihre Grundkräfte, Gesetze und Verhältnisse aus einem höheren geistigen Principe zu erklären; ob der Idealismus ein haltbares und zureichendes Princip der Welterklärung darbiete?

Unsere Kritik des Materialismus stützte sich auf die Thatsachen der unmittelbaren Lebenserfahrung. Wir gehen von derselben Basis aus, um das Wesen der idealistischen Weltansicht darzulegen. Jene Thatsachen sind in Wahrheit das Erste und Ursprüngliche, was sich unserer Wahrnehmung darbietet. Die Thatsachen der unmittelbaren Lebenserfahrung sind das einzige Wirkliche, welches uns, nicht erst durch Reflexion vermittelt, sondern unmittelbar gegenständlich wird, indem wir es wirklich in uns erleben. Im Empfinden, Fühlen, Vorstellen, Wollen und allen etwa nicht in diese Rubriken passenden primitiven Erregungen unseres Ich erleben wir unmittelbar, wie einem empfindenden, fühlenden, vorstellenden und wollenden Wesen zu Muthe ist; nicht, wie es sein könnte oder vorgestellt werden müßte, wenn es wäre, sondern, wie es wirklich ist und lebt, was Dasein, Leben und Wirklichkeit in diesen Formen an sich ist und bedeutet. Diese primitiven Erlebnisse bilden das einzige thatsächliche Material, welches wir zum Aufbau und Ausbau unserer Weltansicht verwenden können, denn einer anderen Art und Form von Wirklichkeit, als diejenige ist, welche wir unmittelbar in uns erleben, können wir nicht habhaft werden. Selbst alle diejenigen Eindrücke, welche wir etwa nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise von Außen empfangen, können sich uns nur in der Form innerer Erregungen und Zustandsänderungen unseres eigenen Wesens kundgeben, und gehören daher ihrem ganzen Umfange nach mit zu dem Thatbestande des unmittelbar Erlebten.

Der Aufbau unserer Weltansicht kann nur durch Verbindung jener primitiven Erlebnisse in unserem Inneren vor sich gehen; er kann nur dadurch geschehen, daß wir unsere Empfindungen zu Bildern und Vorstellungen, diese wiederum nach ihrer inneren Zusammengehörigkeit zu Begriffen, Vorstellungsreihen und Gedanken, und diese endlich zu dem Ganzen unserer Weltansicht combiniren und zusammensetzen. Auch die Maßstäbe, nach denen wir über die

innere Zuſammengehörigkeit des Verbundenen, ſeine Gleichheit, Verſchiedenheit oder ſeinen Widerſtreit, über ſeinen Werth oder Unwerth entſcheiden, auch die Principien, nach denen wir die empfangenen Eindrücke zum Ganzen verbinden, und ihre Verhältniſſe beſtimmen, auch die Kriterien der Wahrheit und Werthſchätzung des Erlebten und Vorgeſtellten können nicht von Außen fertig in uns hineingebracht werden, ſondern gehören mit zu unſerer geiſtigen Naturanlage und ſind, wie die primitiven Eindrücke ſelbſt, geiſtigen Urſprungs.

Die inneren ſubjektiven Geiſteserlebniſſe ſind daher der lebendige Quell, aus dem wir das Material unſerer Weltanſicht, die Principien der Verknüpfung, die Ziele und Intereſſen des Lebens und des ganzen Weltproceſſes allein zu ſchöpfen und zu begreifen vermögen.

Aber dieſe Geiſtesarbeit der Verknüpfung und Ordnung der primitiven Erlebniſſe vollzieht ſich in ihren Anfangsſtadien nicht mit klarem Bewußtſein. Leben, Erziehung und Unterricht bilden unſere Weltanſicht ſchon zu einem relativ fertigen Bilde aus, bevor wir philoſophiſche Betrachtungen über dieſen Entſtehungsproceß anzuſtellen vermögen. Wir finden uns, wenn wir bis zu einem ſolchen Grade der geiſtigen Entwickelung gelangt ſind, daß wir derartige Betrachtungen mit Erfolg anzuſtellen vermögen, bereits von einer Außenwelt unabſehbar vielgeſtaltiger Vorſtellungen umgeben, die uns nun bereits wie fertige Realitäten unbegreiflichen Urſprungs entgegentreten, zwiſchen denen wir uns ſelbſt in dem anſchaulichen Bilde unſerer leiblichen Exiſtenz umher zu bewegen ſcheinen.

Es iſt der Grundfehler des Materialismus, daß er bei ſeiner Bemühung, ein einheitliches Princip der Welterklärung zu finden, nicht über dieſen ſich zuerſt darbietenden Augenſchein einer phänomenalen Außenwelt hinaus zu kommen vermag, daß er die Erſcheinung des Wirklichen in uns mit dem, was er als außer uns wirklich vorhanden anzunehmen ſich genöthigt ſieht, gedankenlos verwechſelt. Es iſt ſein Grundfehler, daß er hier bei dem fertigen Produkte ſtehen bleibt, ohne auf die Quellen zurückzuſchließen, aus welchen es entſprungen iſt, daß er die Bildlichkeit des Produktes für baare Wirklichkeit nimmt, und ſich dadurch beſtimmen läßt, jenem Produkte eine ganz andere Art von Wirklichkeit beizulegen, als ihm thatſächlich zukommt.

Doch das war nicht sein einziger Fehler.

Er irrte auch darin, daß er aus dem Ganzen des sich der Beobachtung beim Beginne der Untersuchung fertig darbietenden phänomenalen Weltbildes nur einen Theil mit ebenso willkürlich als einseitig gewählten Grenzen ausschnitt, und diesen als das einzige ganze Wirkliche betrachtete. Auch der Beobachter selbst, und er vor Allem, gehört mit zu dem Ganzen der Welt, welche er erklären will, der Beobachter selbst mit seinem Leben, mit seinen Wünschen, Sehnen und Hoffen, mit seinen Zielen und seinen Vor- und Nachgedanken über das Wahrgenommene. Der Materialismus läßt den Beobachter und seinen Standpunkt ganz unbeachtet, er geberdet sich, als offenbare sich ihm die Welt in ihrem wahren An sich, während er doch nur Erscheinungen sieht, als stecke er in allen Dingen und sei selbst die Dinge, gehe in den Dingen auf, und wisse doch von ihnen, obgleich diese Dinge leblose Atome sein und kein Selbstbewußtsein haben sollen.

Wir haben gesehen, zu welchen Widersprüchen und Widersinnigkeiten alle diese Oberflächlichkeiten, Verkehrtheiten und Unterlassungssünden verführt haben.

Der Idealismus vermeidet dieselben und ist dem Materialismus insoweit jedenfalls unendlich überlegen. Der Idealismus operirt nicht mit Erscheinungen und Reflexionsbegriffen, sondern seine Ausgangsbasis sind die Thatsachen der unmittelbaren Lebenserfahrung; das Wirkliche, was wir in uns erleben, bildet den letzten Inhalt seiner Begriffe. Er ist Wirklichkeitsphilosophie, während der Materialismus nur Erscheinungsphilosophie ist. Er faßt vor Allem den Standpunkt des Beobachters und die Mittel des Zustandekommens aller Erkenntniß in's Auge. Er schöpft seine metaphysischen Grundbegriffe aus dem, was wir unmittelbar in uns als wirklich erleben. Er betrachtet die uns scheinbar umgebende Außenwelt der wahren Sachlage entsprechend als das; was sie zunächst ist, als Erscheinung in uns, und schließt dann aus dem Inhalte dessen was erscheint, auf das Wirkliche, unter dessen Mitwirkung die Erscheinung entsteht.

Der Idealismus schließt ferner nichts von alle dem, was in unsere Beobachtung fällt, von dem Kreise seiner Erwägungen aus. Gegenstand seiner Untersuchung ist das Ganze der Wahrnehmungen, nicht blos ein willkürlich gewählter Theil dieses Ganzen.

So viel iſt ohne Weiteres klar, daß der Idealismus in allen dieſen Beziehungen viel ſachgemäßer, gründlicher und umſichtiger verfährt als der Materialismus.

Zweites Kapitel.

Die Aufgabe des Erkennens und das Kriterium der Wahrheit.

Eine Schranke drängt ſich freilich dem ſorgſameren Verfahren des Idealismus ſofort auf, eine Schranke, welche der Materialismus ſehr zu ſeinem Nachtheile leichtſinnig überſprang, welche nicht ohne Nachtheil überſchritten werden kann, da ſie in der Natur alles Erkennens begründet und daher nicht blos eine Schranke des menſchlichen Erkennens iſt. Das Erkennen kann ſeinem Weſen nach immer nur ein Verdeutlichen deſſen ſein, was wir unmittelbar in uns erleben, es kann nie über die ſubjektive Sphäre des erkennenden Geiſtes übergreifend in die außer dieſem befindlichen Dinge eindringen und unmittelbar erkennen, was dort iſt und vorgeht. Wer eine ſolche Leiſtung vom Erkennen erwarten wollte, würde etwas ganz Unverſtändliches verlangen. Er würde, wie Lotze*) ſehr treffend bemerkt, „dann nicht mehr wünſchen, die Dinge zu erkennen, ſondern gradezu ſie ſelber zu ſein; er würde jedoch auch ſo ſein Ziel nicht erreichen; könnte er es dahin bringen, das Metall etwa ſelbſt zu ſein, deſſen Erkenntniß durch Vorſtellungen ihm nicht genügt, nun ſo würde er es zwar ſein, aber um ſo weniger ſich als nunmehriges Metall erkennen; beſeelte aber eine höhere Macht ihn wieder, während er Metall bliebe, ſo würde er auch als dies Metall ſich grade nur ſo vorkommen, wie er ſich ſelbſt in ſeinen Vorſtellungen vorkommen würde, aber nicht ſo, wie er denn Metall wäre, wenn er ſich nicht vorſtellte“. Eine ſolche übergreifende Erkenntniß könnte daher nur einem Weſen zukommen, welches alle Dinge ſelbſt wäre, und zugleich alle dieſe Formen ſeines Daſeins in einem einheitlichen centralen Bewußtſein zu erleben vermöchte, denn nur unter der letzteren Vorausſetzung könnte es jene verſchiedenen Formen ſeines Fürſichſeins mit einander verbinden und in Beziehung ſetzen.

*) Logik. 1. Aufl. S. 485.

So denken wir uns Gott, den realen Wesensgrund aller Dinge. Die einzelnen endlichen Wesen aber können wir nur als die besonderen Arten auffassen, wie jenes eine absolute Wesen in ihnen für sich ist, und in diesem ihrem Fürsichsein allein besteht ihre Realität. In und mit diesem Fürsichsein ist aber auch die Schranke ihres Wesens gezogen. Diese Schranke ihres Wesens ist zugleich die Schranke ihres Erkennens. Da nämlich die endlichen Wesen nur für sich sein können, so können sie nichts Anderes sein, d. h. sie können sich nur der Akte ihres eigenen Fürsichseins unmittelbar bewußt werden, sie können nur sich selbst erfassen und aus ihren inneren Erlebnissen auf das schließen, was außer ihnen wirklich ist. So verhält sich's insbesondere mit dem menschlichen Erkennen. Unmittelbar erkennen können wir nur das, was wir in uns erleben, was wir selbst sind, was in uns vorgeht, die wechselnden Zustände unseres eigenen Ich. Nur aus der specifischen Natur, aus der Art und dem Wechsel des Auftretens dieser inneren Zustandsänderungen unseres eigenen Wesens können wir auf das Vorhandensein anderer Wesen außer uns, auf das Vorhandensein einer Außenwelt und anderer Ereignisse schließen, welche mit unseren Erlebnissen nicht identisch sind.

Alles Wissen von äußeren Dingen und Ereignissen ist daher durch Schlußfolgerungen aus der Art und Reihenfolge unserer inneren Erlebnisse bedingt, und diese bilden das einzige letzte Wirkliche in unserer Erkenntniß. Ob die vorgestellten Dinge der Außenwelt mit unseren Vorstellungen von ihnen congruiren, ob sie ihnen auch nur ähnlich, oder ob unsere Vorstellungen reine Trugbilder und Fiktionen sind, welche mit der wahren Beschaffenheit der vorgestellten Dinge nichts gemein haben, darüber können wir jedenfalls nicht durch Vergleichung beider urtheilen, da wir außer Stande sind, die Vergleichung vorzunehmen, indem wir der Dinge außer uns nicht habhaft werden können.

Wäre es nun Aufgabe unseres Erkennens, die Dinge außer uns nur noch einmal in uns abzubilden, sie genau so abzubilden, wie sie für sich außer uns wirklich sind, und wären unsere Vorstellungen nur dann wahr, wenn sie ein getreues Conterfei jener bildeten, so gäbe es überall kein Kriterium der Wahrheit.

Daß dem jedoch nicht so sein könne, lehrt schon eine einfache

Ueberlegung. „Könnte es", sagt Lotze*) „der menschlichen Forschung nur darauf ankommen, den Bestand der vorhandenen Welt erkennend abzubilden, welchen Werth hätte denn doch ihre ganze Mühe, welche mit der öden Wiederholung schlösse, daß, was außerhalb der Seele vorhanden war, nun nachgebildet in ihr noch einmal vorkäme? Welche Bedeutung hätte das leere Spiel dieser Verdoppelung, welche Pflicht der denkende Geist ein Spiegel zu sein für das, was nicht denkt, wäre nicht die Auffindung der Wahrheit überall zugleich die Erzeugung eines Guts, dessen Werth die Mühe seiner Gewinnung rechtfertigt?" Dieses Wort Lotze's führt uns auf den rechten Weg. Das Erkennen soll weder blos mechanisches Abspiegeln einer außer uns vorhandenen Wirklichkeit sein, noch bloße Befriedigung der Neugierde, es soll vielmehr den ernsten Zwecken des Lebens dienstbar sein.

Erwägen wir dieses, so ergiebt sich die Aufgabe des Erkennens ganz von selbst. Es kommt in erster Linie auf das Verständniß des Sinnes der Welt und unserer Bestimmung in ihr an, nicht auf die Ermittelung des substantiellen Kernes der Dinge, nicht darauf, ob unserem Vorstellen überall ein congruentes Geschehen außer uns parallel gehe? Die letzteren beiden Fragen sind Nebenfragen, deren Beantwortung für die Entscheidung der ersten Hauptfrage nicht präjudiciell ist.

Die Frage nach dem substantiellen Kerne, nach dem ursprünglichen was, woraus die Dinge etwa bestehen, ist gleichbedeutend mit der Frage, wie Sein und Dasein überhaupt gemacht werde, wie es der göttlichen Weisheit gelungen sei, die Dinge so in der Wirklichkeit zu befestigen, daß sie so sind wie sie sind, daß sie so wirken und leiden, wie sie wirken und leiden. Die Beantwortung dieser Frage würde nur dann unabweisbare Pflicht der Wissenschaft sein, wenn es unsere Aufgabe wäre, die Welt zu schaffen, anstatt den Sinn und Werth der Geschaffenen und unsere Bestimmung in ihr zu erkennen.

Diese Frage wird jedenfalls dann überflüssig, wenn wir die Ueberzeugung erlangen sollten, daß die Einwirkungen, welche wir von den äußeren Dingen empfangen, mit den Vorgängen in diesen selbst in einem ganz bestimmten gesetz-

*) Mikrokosmus Bd. I. Vorrede S. VII.

lichen Verhältnisse stehen. Denn wäre dies der Fall, so würden wir dadurch in die Lage gesetzt sein, unsere Einwirkungen auf die Dinge und die Einflüsse, welche wir von diesen zu erwarten haben, aus den gegenwärtigen Beziehungen zu ihnen vorauszusehen und unser Handeln danach einzurichten. Daß dieses aber in der That der Fall sei, dafür bürgt uns theils die Gewißheit des allgemeinen Causalzusammenhanges alles Geschehens, theils die Ueberzeugung, daß die Formen und Gesetze unseres Denkens „nicht bloße Sonderbarkeiten menschlicher Geisteseinrichtung, sondern daß sie, so wie sie sind, beständig und durchgehends auf das Wesen des Wirklichen berechnet sind“ *).

Die Hauptaufgabe des Erkennens welche auf das Verständniß des Sinnes der Welt und unserer Bestimmung in ihr gerichtet ist, erscheint daher keineswegs durch bestimmte Annahmen über die Entstehung des Wirklichen, über die Genesis der Welt und ihrer Einrichtungen, oder dadurch bedingt, daß unser Erkennen die Vorgänge und Dinge außer uns in allen Einzelheiten getreulich copire, es genügt vielmehr dazu, daß unser Erkennen sich in gesetzlicher Weise nach denjenigen Vorgängen außer uns richte, von denen wir Einwirkungen erleiden, oder in deren Verlauf wir selbst durch unser Thun modificirend einzugreifen vermögen.

Erwägen wir dieses und bedenken wir ferner, daß wir mit zu dem Ganzen der Welt gehören, daß sogar die in den Formen des Empfindens, Fühlens, Wollens und Vorstellens in uns erlebten inneren Vorgänge nicht nur mit zu diesem Ganzen gehören, sondern vielmehr in der That für uns das allein und wahrhaft Wirkliche sind, der lebendige Quell, aus dem alle Inhalte, Gestalten, Bilder, Formen, Gesetze und Verhältnisse unserer ganzen Weltansicht hervorwachsen, so wird uns klar, daß alle jene inneren Vorgänge nicht blos zum Abbilden einer außer uns vorhandenen Wirklichkeit bestimmt sein können, daß wir nicht deßhalb sehen, hören, riechen und schmecken, um nach den Ursachen dieser subjektiven Erscheinungen in einer vorausgesetzten Außenwelt zu forschen, sondern um unser Herz an dem Gesehenen und Gehörten zu erfreuen, und es zur Erreichung unserer Lebensbestimmung selbstthätig zu verwenden. Die

*) Lotze. Logik 1. Aufl. S. 10.

Erſcheinungen des Wirklichen in uns ſind daher nicht Nebenprodukte ſondern Hauptprodukte derjenigen realen außer uns ſich vollziehenden Proceſſe, welche jene in uns anregen. Dieſe realen Proceſſe, mögen ſie an ſich geſtaltet ſein wie ſie wollen, entfalten ſich dadurch, daß ſie jene Erſcheinungen in uns anregen, ſelbſt erſt zur vollen Blüthe und Frucht. Jene Proceſſe erſcheinen nun blos als Mittel und Vorbereitungen zur Entfaltung des hellen und lichten Geiſteslebens in den lebendigen Weſen. Die in dieſen durch jene Einwirkungen hervorgerufenen Erſcheinungen ſtellen ſich jenen vorbereitenden Proceſſen gegenüber als der Zweck dar, um deſſentwillen jene überhaupt geſchehen mußten, weil erſt in dieſen Erſcheinungen, in den lebendigen Gefühlen und Strebungen der lebendigen Weſen die Werthe und die Bedeutung des Wirklichen offenbar werden.

So kehrt ſich, wenn wir die wahre Aufgabe des Erkennens unter Berückſichtigung aller dieſer Momente ernſtlich erwägen, die gewöhnliche Auffaſſungsweiſe der Dinge vollſtändig um.

Nicht zum Zwecke der Abbildung der die Erſcheinungen in uns erzeugenden Vorgänge entſtehen jene in uns, ſondern in den Erſcheinungen offenbart ſich uns das Wirkliche, *das Wirkliche erfüllt ſeinen Zweck indem es uns erſcheint, und uns dadurch die Mittel zur Erfüllung unſerer Lebensbeſtimmung darbietet.* Wir erleben daher unmittelbar in uns, was Sein, Wirken, Leiden, Fühlen, Wollen und Denken in Wahrheit iſt und bedeutet, welchen Sinn, Inhalt und Zweck das Leben habe, und dieſe durch die Einwirkungen der Außenwelt angeregte und beförderte *Selbſtoffenbarung des eigenen Weſens*, welche ſich durch die fortſchreitende Arbeit des Lebens und der Wiſſenſchaft zu einer mehr oder weniger umfaſſenden Weltanſicht in uns erweitert, iſt nicht blos Erſcheinung, welche auf ein Sein hindeutet, welche zur Abbildung und Reproduktion eines noch wahreren Seins beſtimmt wäre, ſondern *offenbart uns das Wirkliche ſelbſt, wie es in ſeiner höchſten Potenz in uns wirklich wird.*

Die Aufgabe des Erkennens iſt nicht, aus dem innerlich Erlebten als einem Scheine das wahre Sein eines ſolchen Schein erregenden Wirklichen mittelſt irgend welcher Erkenntnißtheorie zu enträthſeln, ſondern *das innerlich Erlebte ſelbſt ſeinem wahren Werthe und Zuſammenhange nach zu würdigen*, und von ihm zum *Zwecke* des Lebens Gebrauch zu machen. Wenn ſich uns das

Wirkliche in Farben und Klängen offenbart, so sind diese nicht ein bloßer Schein, der das Wirkliche in verkürzter oder verstümmelter Weise zur Anschauung brächte, sondern sie sind eben die Form, in der das Wirkliche in uns offenbar und wirklich wird, in uns aufblüht zu vollem wahrem Leben.

Durchdringen wir uns mit der Wahrheit dieses Gedankens, so wird uns klar, daß die Aufgabe des Erkennens nur in einer consequenten Ausgestaltung und Verdeutlichung des innerlich Erlebten und derjenigen Einwirkungen bestehen könne, welche wir erleiden. Die Wahrheit unserer Vorstellungen und Schlußfolgerungen kann deßhalb nicht darin bestehen, daß dieselben irgend welche außer uns etwa vorhandene Dinge und Vorgänge getreulich in uns wiederspiegeln, sondern nur darin, daß sie das, was in uns wirklich vorgeht oder vorgegangen ist, seinem Inhalte und seinen Consequenzen nach getreu und adäquat zum Ausdruck bringen, daß sie folgerecht das zusammenfassen, was zusammengehört und mit dem Ganzen der Weltansicht in consequente Uebereinstimmung bringen. Wahrheit ist die sachgemäße Auffassung des unmittelbar Gegebenen, die innere Folgerichtigkeit und Schlüssigkeit unserer Vorstellungen und deren gegenseitiger Verhältnisse. „Das Erkennen der Wahrheit besteht daher in der Auffindung von Gesetzen, nach denen der innere Zusammenhang unserer Vorstellungswelt sich immer richten wird, wie unendlich wir auch ihren veränderlichen Lauf fortgesetzt denken mögen“ *).

Die Wahrheit unserer Denkgesetze und der letzten Voraussetzungen über das Wirkliche können wir jedoch nicht mehr beweisen, sie ist ohne Weiteres offenbar, weil sie ein thatsächliches Moment unseres Wesens bildet. Die Wahrheit dieser letzten Axiome wird uns zuerst durch die sachliche Selbstverständlichkeit ihres Inhalts klar, und wenn wir näher überlegen, worauf diese Selbstverständlichkeit beruht, so finden wir, daß es das Gefühl ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit sei, welches wir bei dieser Ueberlegung mit unmittelbarer und zweifelloser Evidenz erleben. Dieses Gefühl unmittelbarer Evidenz, mit welcher der Inhalt jener Axiome, einmal gedacht, sich selbst ewige Geltung

*) Lotze. Logik S. 484.

der Erfahrung vorgreifend zuſchreibt, iſt das einzige Kriterium der Wahrheit, und bildet als ſolches die Vorausſetzung jeder Unterſuchung und jedes Erkennens.

Faſſen wir die Ergebniſſe dieſer Betrachtungen noch einmal zuſammen, ſo wird die bisherige Anſicht über Weſen und Aufgabe des Erkennens durch Anknüpfung des letzteren an die thatſächliche Baſis der unmittelbaren Lebenserfahrungen, durch Berückſichtigung der danach formulirten letzten metaphyſiſchen Grundbegriffe des Wirklichen und die Art deſſen Wirkens in fundamentaler Weiſe umgeſtaltet. Das Erkennen erſcheint uns nun nicht mehr als bloßes Ueberſetzen deſſen, was außer uns geſchieht, in eine innere Welt der Vorſtellung, ſeine Aufgabe erſcheint uns nicht mehr auf die Ermittelung des ſubſtantiellen Kernes der Dinge gerichtet, ſondern das Erkennen ſtellt ſich uns jetzt dar als conſequentes Ausgeſtalten des Wirklichen, welches ſich in unſerem Innern, in unſerem Empfinden, Fühlen, Vorſtellen und Wollen ſelbſt offenbart und in den Formen dieſer Selbſtoffenbarung zur höchſten Blüthe und Realität gelangt. Sein Ziel iſt auf das Verſtändniß des Sinnes der Welt gerichtet, wie derſelbe in der Form unſeres ſubjektiven Geiſteslebens offenbar wird, und auf das Verſtändniß unſerer Beſtimmung in der Welt. Das Erkennen trägt danach zwar einen entſchieden ſubjektiven Charakter an ſich, aber dieſe Subjektivität erſcheint nicht mehr als ein Mangel, ſondern lediglich als ſachgemäße Präciſion des Standpunkts, auf welchem wir ſtehen und von welchem aus wir die Welt allein betrachten können.

Um dieſen ſubjektiven Standpunkt recht zu würdigen und deſſen übergreifende Bedeutung einzuſehen, müſſen wir im nächſten Kapitel einen kurzen vorgreifenden Blick auf das Ganze der Weltanſicht werfen, zu welcher ein conſequenter Ausbau der idealiſtiſchen Grundgedanken führen muß.

Drittes Kapitel.

Die Lehre des Idealismus.

Schon die im erſten Theile dieſes Abſchnitts enthaltene Kritik des Materialismus ließ die Grundlinien der entgegengeſetzten idealiſtiſchen Weltanſicht in deutlichen Umriſſen hervortreten, denn jene

Kritik war in der Hauptsache ein Kampf des Idealismus gegen den Materialismus, der mit der völligen Niederlage des letzteren endete und nicht geführt werden konnte, ohne die Streitkräfte des Idealismus in den wichtigsten Positionen offen und breit zu entfalten. Erinnern wir uns an das dort Gesagte, so führte schon das Bedürfniß der Erklärung der Wechselwirkung zu der Annahme, daß nur ein einziges einheitliches lebendiges Wesen als substantieller Grund aller Weltwirklichkeit zu betrachten sei, und daß die Realität aller Einzelwesen nur in einer Art des Fürsichseins jenes einen absoluten Weltwesens bestehen könne, daß mithin ein substantieller wesenhafter Zusammenhang alle Einzelwesen verbinde, vermöge dessen das innerliche Geschehen in allen in einer ausnahmslosen gegenseitigen causalen und teleologischen Verknüpfung stehen müsse. Das fernere Bedürfniß der Erklärung der Gesetzlichkeit dieser causalen und teleologischen Beziehungen führte zu der weiteren Erkenntniß, daß jenes eine Weltwesen nur als vollkommene Persönlichkeit gedacht werden könne, und daß jene allgemeine Gesetzlichkeit selbst nur als Consequenz der inneren Wesensbestimmtheit dieser absoluten Persönlichkeit begreiflich sei.

Daraus folgt:

1. Daß auch unser Erkennen, die wir selbst mit zu dem Ganzen der Welt gehören, mit den vorgestellten Vorgängen in den vorgestellten Wesen in einem bestimmten gesetzlichen Zusammenhange stehen, sich also in gesetzlich bestimmter Weise nach ihnen richten müsse, und
2. daß das absolute Weltwesen in allen endlichen Wesen, in welchen es auf besondere Art für sich ist, auch in gewisser, wenn auch noch so beschränkter Weise doch mit seinem ganzen Wesen für sich und gegenwärtig sein müsse.

Wir stehen also, indem wir auf unserem subjektiven Standpunkte stehen, keineswegs auf einer isolirten Insel, sondern befinden uns mit dem Ganzen der Welt in einem substantiellen, der Art und Intensität nach gesetzlich bestimmten Zusammenhange, und unser unter den steten Einwirkungen der anderen Wesen auf uns entwickeltes Erkennen besteht nicht blos in subjektiven Einbildungen ohne objektive Basis, sondern erlangt durch jenen Zusammenhang eine über-

greifende Bedeutung, vermöge deren wir durch dasselbe nicht blos uns selbst, sondern die Welt von unserem Standpunkte aus betrachten können. Nach allen Seiten hin bietet sich unseren Blicken eine freie Umschau, die nicht sowohl beschränkt als vielmehr nur bestimmt ist durch die Organisation unseres Geistes und unseres Auges. Auf irgend einem Standpunkte müssen wir doch schließlich stehen, und um unseren Standpunkt recht zu würdigen, dürfen wir nicht vergessen, daß die Organisation unseres Geistes und unseres Auges durch dasselbe einheitliche Wesen bestimmt ist, welches der substantielle Grund und lebendige schöpferische Quell alles Wirklichen ist, welches die Organisation aller Wesen und aller Weltwirklichkeit nach demselben umfassenden einheitlichen Principe eingerichtet hat. Die Subjektivität unseres Erkennens, welche der Idealismus als nothwendige Schranke anerkennt, bedeutet daher, richtig verstanden, nur, daß wir die Welt blos von einem bestimmten Standpunkte aus betrachten können.

Dieser Standpunkt ist uns einerseits durch unsere Naturanlage, andererseits durch unsere Stellung und unsere Beziehungen zu allen übrigen Wesen vorgezeichnet.

Durch diese Einsicht wird aller philosophischen Erkenntniß die Aufgabe und Richtung bestimmt. Wir haben uns einerseits die in unserer Naturanlage gegebenen Voraussetzungen zu verdeutlichen und andererseits unsere Stellung und unsere Beziehungen zu den übrigen Wesen durch richtige und sachgemäße Deutung und Combination der Einwirkungen, welche wir von ihnen erleiden, immer mehr zu erweitern und zu höherer Klarheit zu steigern.

Der Materialismus ließ die erstere Aufgabe ganz unbeachtet, er bekümmerte sich gar nicht um die Präcision des Standpunkts des erkennenden Subjectes und begnügte sich, der empirischen Weltbetrachtung gewisse dogmatische Behauptungen über die letzten Principien des Wirkens zu Grunde zu legen, deren Unzulänglichkeit wir im ersten Theile dieses Abschnittes ausführlich dargelegt haben. Der Idealismus zeichnet sich umgekehrt gerade dadurch aus, daß er den Schwerpunkt seiner Untersuchung in die Verdeutlichung dessen verlegt, was in der menschlichen Naturanlage gegeben ist, daß er sich vor Allem des Standpunkts klar bewußt zu werden sucht, von dem aus wir die Welt betrachten, und allein betrachten können. Er enthält sich aller Hypothesen und dogmatischen Voraussetzungen, sondern beschäftigt sich

allein mit dem vollen Thatbestande dessen, was wir unmittelbar als wirklich in uns erleben. Aus diesem Thatbestande schöpft er den Inhalt seiner metaphysischen Grundbegriffe, aus ihm die Principien der Verknüpfung des Mannigfaltigen, die Antriebe, welche Ziel und Richtung seiner Untersuchung bestimmen.

Darin besteht die Bedeutung des Idealismus, daß er den Geist als das anerkennt, was er uns ist, als das ursprünglich Wirkliche, das zuerst unmittelbar Gegebene, und daß er seine Hauptaufgabe in die Verdeutlichung dieses ursprünglich Gegebenen setzt.

Alle geistigen Erlebnisse haben das Gemeinsame, daß sie eben Erlebnisse sind, das heißt Momente der Rückbeziehung auf sich selbst im Bewußtsein, Momente des lebendigen Fürsichseins. Aus diesem gemeinsamen Character ergiebt sich von selbst der Grundbegriff des Wirklichen. Wirken ist Leben. Realität ist lebendiges Fürsichsein. Dieser Begriff umfaßt alle Arten und Formen des Wirklichen, alle denkbaren Inhalte, die sich im Leben realisiren. Er ist durch Zusammenfassung dessen gebildet, was bei allen Erlebnissen das Wesentliche ist, wodurch sie erst zu Erlebnissen werden. Den Inhalt dieses Begriffes können wir nicht weiter in Worten ausdrücken, sondern nur in uns erleben und dann durch Worte an das Erlebte erinnern. Er ist selbst Wirklichkeit, an welche wir uns erinnern, die wir in der Vorstellung reproduciren, indem wir den Begriff denken und das Wort aussprechen, mit welchem jener Vorstellungsinhalt associirt ist.

Insofern nun die einzelnen Momente des Fürsichseins in der Einheit ein und desselben Bewußtseins mit einander verbunden werden, wie wir solches gleichfalls thatsächlich in uns erleben, steigert sich der Begriff der Realität zu dem des realen Wesens, welcher alle jene Momente des Fürsichseins in ein Ganzes zusammenfaßt. Wären wir uns nicht dessen bewußt, was in uns vorgeht, so wären wir nicht, und hätten wir nicht eine Erinnerung an das Erlebte, so wären wir in jedem Momente unseres Lebens ein anderes Wesen. Die Einheit des Wesens ist identisch mit der Einheit des Bewußtseins und reicht nicht weiter als diese.

In dieser Begriffsformulirung zeigt sich ganz besonders die gesunde Kraft des idealistischen Grundgedankens, welcher auf die unmittelbare Erfassung und begriffsmäßige Ausgestaltung des unmittelbar

Gegebenen gerichtet iſt. Es iſt der erſte und wichtigſte Schritt aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchung, ſich die urſprünglich gegebenen factiſchen Daten rein und unverfälſcht von theoretiſchen Voreingenommenheiten zum Bewußtſein zu bringen und ſich deren wahren Inhalt und deren wahre Bedeutung klar zu machen.

Auf keinem Gebiete des philoſophiſchen Nachdenkens iſt mehr geirrt worden als in den Verſuchen, den Begriff des Weſens richtig und ſachgemäß zu formuliren. Man betrachtete als Hauptmomente dieſes Begriffes meiſt nur die Einheit und Beharrlichkeit, und überſah in dem Beſtreben, dieſe beiden Momente in dem Begriffe des Weſens recht energiſch zum Ausdruck zu bringen, die Hauptſache: Das Fürſichſein, welches das Weſen erſt zum Weſen macht. Nicht die Beharrlichkeit des ſubſtantiellen Kernes und die numeriſche Einheit dieſes letzteren allein erſchöpfen den Inhalt deſſen, was man durch den Begriff des Weſens auszudrücken ſucht. Dieſer ſpecifiſche Inhalt, das characteriſtiſche Moment, welches das Weſen erſt zum Weſen macht, beſteht allein darin, daß daſſelbe nicht als Eigenſchaft oder Zuſtand an einem anderen Weſen, ſondern daß es als für ſich ſeiend gedacht wird. Die Beharrlichkeit und die Einheitlichkeit, welche wir neben jenem Hauptmomente als conſtituirende Momente des Weſens-Begriffes erfordern, beſtehen nicht darin, daß das Weſen unveränderlich und ſtets blos ein und daſſelbe ſei, denn beharrlich in dieſem Sinne können auch die Eigenſchaften und Zuſtände an anderen Weſen ſein, ſondern darin, daß das Weſen ſich als daſſelbe fühlt und weiß. Nur auf die Weiſe iſt auch eine cauſale und teleologiſche Verbindung der Momente des Fürſichſeins ein und deſſelben Weſens denkbar, daß dieſe Momente in ein und demſelben Bewußtſein auf einander bezogen werden können, nur dieſe Verbindung in ein und demſelben Bewußtſein ſchließt jene Momente erſt zur Einheit des Weſens zuſammen. Der Idealismns bewegt ſich hier ſtreng auf dem Boden des thatſächlich Gegebenen und bringt die bedeutſamſten Momente, welche hier als wirklich hervortreten, in ſeinem Begriffe des Weſens zum Ausdruck.

Der Begriff des Weſens iſt einer unabſehbaren Vertiefung und Erweiterung fähig, je weiter und tiefer das Fürſichſein reicht, welches dadurch zum Ausdruck gebracht werden ſoll, je vollſtändiger alle ſeine Momente in der Erinnerung feſtgehalten und in der Einheit des

Bewußtseins verknüpft gedacht werden. Wenn alle constituirenden Momente des Wesens, das Fürsichsein, die innere Consequenz der Beharrlichkeit, die Einheitlichkeit, nach den angedeuteten Richtungen hin so harmonisch und vollständig entwickelt sind, daß sie sich zu einem bestimmten Individualcharacter ausprägen, so steigert sich der Begriff des Wesens zu dem der Persönlichkeit. Persönlichkeit kommt einem Wesen um so mehr und in um so höherem Maße zu, je weiter es in seiner Erinnerung zurückzugreifen, je mehr es alle seine Erlebnisse zusammenzufassen, je zutreffender es die sich daraus ergebenden Consequenzen vorauszusehen vermag. Denken wir uns ein Wesen, dessen Fürsichsein alles Wirkliche umfaßt, welches alle Momente des Geschehens in einem centralen Bewußtsein zu der Einheit des Weltprocesses verbindet, denken wir uns Gott, so können wir ihn nur als absolute, vollkommene Persönlichkeit denken. Persönlichkeit ist die höchste Form des Wesens, und der Begriff des Wesens erhält seinen idealen Abschluß in der Idee der absoluten Persönlichkeit.

Noch characteristischer als in dieser Formulirung der metaphysischen Grundbegriffe tritt jedoch die Bedeutung der idealistischen Weltansicht in der Bestimmung dessen hervor, was sie als Zweck des Untersuchens und Erkennens betrachtet. Es kommt ihr nicht sowohl darauf an, Hypothesen über die Art und Weise der Entstehung des Wirklichen aufzustellen, oder den vorausgesetzten substantiellen Wesenskern der Dinge begriffsmäßig zu formuliren, als vielmehr darauf, den Sinn und Zweck der Welt, nachdem sie geworden ist, und die Bestimmung des menschlichen Lebens in ihr zu begreifen und entsprechend zu würdigen.

Darüber, was als Sinn und Zweck der Welt zu betrachten sei, und welche Wege man zur Erledigung jener Aufgabe einzuschlagen habe? gehen nun allerdings die Ansichten innerhalb des Lagers der idealistischen Weltanschauung noch so weit auseinander, daß es schwer fallen dürfte, alle ihre Besonderheiten in einer gemeinsamen Darstellung und in gedrängter Kürze, wie sie hier geboten ist, zusammenzufassen. Eine Klärung und Verständigung dieser verschiedenen Ansichten unter einander ist jedoch in dem Maße zu erhoffen, als man zu der Einsicht gelangt, daß der Schwerpunkt der ganzen Lebensentwickelung im Sittlichen ruht, weil hier allein eine aprioristische Werthkategorie von unbedingter Geltung eine feste und

unzweideutige Baſis der Verſtändigung darbietet. In dieſer Auffaſſung, welche bislang in der Lotze'ſchen Philoſophie ihren reinſten und würdigſten Ausdruck gefunden hat, offenbart ſich der inhaltvolle Kern der idealiſtiſchen Weltanſicht am Vollkommenſten und Unzweideutigſten.

Dieſer Auffaſſung werde auch ich deßhalb folgen, indem ich im Nachſtehenden zu veranſchaulichen ſuche, daß die von idealiſtiſcher Seite erſtrebte Löſung des Welträthſels die Widerſprüche zwiſchen Wiſſen und Glauben vermeidet, an denen die materialiſtiſche Weltanſicht ſcheiterte.

Das Gewiſſen galt von jeher als der ſpecifiſche Ausdruck des wahren Menſchweſens, in ihm offenbart ſich der centrale Inhalt deſſen, was wir ſind und ſein ſollen. Die Stimme des Gewiſſens in uns gebietet, ohne zu zwingen. Wir gehorchen, indem wir unſer Wollen den Geboten des Gewiſſens unterordnen, nicht einem blinden Zwange unſerer Natur, ſondern dem Gefühle der Achtung vor dem, was wir ſollen. Wir entſcheiden uns in all unſeren Willensentſchließungen mit dem Bewußtſein, anders handeln zu können, und mit dem Gefühle der Verantwortlichkeit für das, was wir wollen. Dadurch unterſcheidet ſich unſer Wollen von dem Geſchehen nach blos mechaniſcher Abfolge, welches wir in den Vorgängen der äußeren Natur beobachten. Unſer Wollen iſt nicht unmotivirt, indem wir dem Sittengeſetze folgen, es liegt nicht außerhalb des allgemeinen Cauſalzuſammenhanges, aber es bildet doch innerhalb dieſes Zuſammenhanges einen ausgezeichneten Fall, der ſich dadurch von der ſtrengen Determination aller Factoren in den äußeren Naturvorgängen unterſcheidet, daß hier der eine Factor, der Wille des Wollenden, ſich ſelbſt in dem Momente der Entſchließung das Geſetz giebt, während die Mitwirkung aller übrigen Factoren, wie diejenige aller Factoren beim rein phyſiſchen Geſchehen, durch die unwandelbare Natur der letzteren vorher beſtimmt iſt. Es iſt eben die ſpecifiſche Natur des Menſchen, welche in der Variabilität jenes einen ausgezeichneten Factors beim Willensentſchluſſe zu Tage tritt, es iſt der freie Wille eines Weſens, dem die Fähigkeit inne wohnt, ſich ſelbſt das Geſetz zu geben, und der ausgezeichnete Character, nicht blos, wie die willenloſen Geſchöpfe, dem Zwange einer feſtbeſtimmten Natur ſeines Weſens blind zu gehorchen, ſondern ſelb-

ständig einzugreifen in den Lauf der Ereignisse*). Wir fühlen uns, indem wir wollen, als autonome, sittliche Wesen, als verantwortliche Mitarbeiter an dem Ganzen des Weltprocesses.

Verdeutlichen wir uns das, was wir im Gewissen erleben, so enthüllen sich uns sofort zwei characteristische Momente, welche in unserer Naturanlage begründet sind und unserem Leben Ziel und Richtung bestimmen. Wir erleben im Gewissen, daß wir frei sind in unseren Entschließungen, und daß wir eine unbedingt verpflichtende Norm unseres Wollens in uns tragen, daß wir durch unser Leben eine Bestimmung zu erfüllen haben, durch deren Erfüllung wir erst realisiren, was wir sind und sein sollen. Die unbedingt verpflichtende Kraft dieser Norm besteht allein in der Achtung vor dem Sittengesetz, in der Anerkennung des unbedingten Werths dessen, was wir durch unsere Bestimmung erreichen und realisiren sollen.

Dieses Gefühl offenbart uns, wenn wir uns seinen Inhalt näher verdeutlichen, eine ganze Reihe aprioristischer Voraussetzungen über die Natur unseres Wesens und das Ganze der Welt, welche die centralen Richtungslinien unserer sittlich-religiösen Weltansicht und damit das Gemüthsinteresse bestimmen, dessen angeblicher Widerstreit mit den Ergebnissen der neueren Naturforschung die ausgedehnte Theilnahme an den philosophischen Bestrebungen der Gegenwart rechtfertigt. Ich will zunächst den Inhalt dieser Voraussetzungen näher präcisiren, und dann zu der weiteren Frage übergehen, ob jener Widerstreit in der That vorhanden, oder ob er nicht vielmehr, wie Lotze sagt, eine unnütze Qual ist, die wir uns durch zu frühes Abbrechen der Untersuchung selbst bereiten?

Die Idee des unbedingten Werthes trägt eine formale und eine materiale Voraussetzung in sich.

Die formale Voraussetzung ist, daß das unbedingt Werthvolle zugleich das oberste Princip alles Wirkens und Schaffens sei, und ein solches Princip kann nur als Weltzweck eines alle Wirklichkeit der Welt in sich schließenden absolut persönlichen Wesens gedacht werden. Als Persönlichkeit muß dieses Wesen gedacht werden, weil nur im persönlichen Leben Zwecke und Werthe existent werden können. Als absolute Persönlichkeit, weil

*) Cf. meine Schrift: „Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit". Berlin. Georg Reimer. 1882.

alle Momente des Geſchehens in ihm zur Einheit des Weltproceſſes verbunden gedacht werden müſſen, und weil ſolche Verbindung, wie wir geſehen haben, nur als Beziehung in einem einheitlichen Bewußtſein denkbar iſt. Nur wenn der Weltproceß ein einheitlicher iſt, deſſen Einheitlichkeit in der gemeinſamen Richtung auf einen höchſten Zweck beſteht, nur wenn alles Geſchehen zu dieſem Endzwecke zuſammenwirkt und in all ſeinen Phaſen durch die umfaſſende Conſequenz der inneren Naturbeſtimmtheit jenes höchſten Weſens geſetzlich geordnet und gegliedert iſt, kann der Weltzweck ſelbſt als oberſtes Princip, und ſein Inhalt maßgebend für die Geſtaltung alles Wirklichen ſein, denn gäbe es irgend welche unberechenbare Momente des Geſchehens, welche den Weltproceß zweckwidrig durchkreuzen und ſeine Richtung verändern könnten, ſo wäre jenes Princip nicht das oberſte, abſolut herrſchende Princip und ſein Werth kein unbedingter.

Die materiale Vorausſetzung iſt, daß der Eigenwerth jenes oberſten Princips durch ſeine innere Majeſtät und Hoheit imponire, daß er vor Allem ein wirklicher Werth, das heißt ein fühlbares und erlebbares Gut ſei; ein Werth, deſſen voller urſprünglicher Inhalt zwar nur jenem einen höchſten Weſen erlebbar ſein könnte, welches der ſubſtantielle Grund alles Wirklichen iſt, deſſen Abglanz aber in allen Formen und Arten des Fürſichſeins jenes höchſten Weſens wiedererſcheinen könnte, und zwar in um ſo intenſiverer und höherer Form, je intenſiver und vollkommener jenes abſolute Weſen in den betreffenden endlichen Geſchöpfen für ſich iſt.

Die materialen und formalen Vorausſetzungen des Vorhandenſeins eines unbedingten Werthes vereinigen und vollenden ſich daher in der Idee der abſoluten Perſönlichkeit Gottes und finden in dieſer Idee ihren idealen Abſchluß. Der Weltproceß kann nur als das Leben Gottes, die endlichen Weſen können nur als Momente des göttlichen Fürſichſeins begriffen werden, wenn die Vorausſetzungen des Sittengeſetzes in uns in der thatſächlichen Einrichtung der Welt einen realen Boden finden ſollen.

Aber die Idee des unbedingten Werthes des Weltzwecks genügt für ſich allein noch nicht, die verbindliche Kraft des Sittengeſetzes zu erklären. Verbindlich für uns wird dieſe Kraft erſt durch die

weitere Voraussetzung, daß wir durch die Erfüllung unserer sittlichen Lebensbestimmung den Weltzweck selbst zu unserem Theile zu fördern berufen sind. Dadurch erlangt das sittliche Ziel unseres Lebens selbst unbedingten Werth. Dadurch erst wird es als höchstes Gut von uns empfunden. Darauf beruht die Achtung vor dem Sittengesetz in uns, darauf die echte Menschenwürde, die Achtung vor dem, was wir in Wahrheit sind und sein sollen. Weil dieses Gefühl der Achtung vor unserer sittlichen Bestimmung der wahre und volle Grundcharacter unseres Wesens ist, weil wir selbst moralische Wesen sind, deßhalb werden wir dem Centrum unseres Wesens entrückt und gerathen außer uns selbst, wenn wir gegen unser Gewissen handeln. Es ist nöthig, sich dies vollständig durchzudenken und klar zu machen, wenn wir den Kernpunkt der idealistischen Weltansicht verstehen und richtig würdigen wollen, wenn wir begreifen wollen, daß der Schwerpunkt alles Wirkens und Lebens im Sittlichen ruht.

Aus diesen Betrachtungen, die hier nur zur Characterisirung der Hauptgesichtspunkte des Idealismus in aller Kürze angedeutet werden konnten, ergeben sich die theoretischen Anforderungen, welche wir vermöge der aprioriischen Veranlagung unserer Vernunft und unseres Gewissens an die thatsächliche Einrichtung der Welt und unsere Stellung in ihr zu stellen genöthigt werden. Die Summe dieser Anforderungen enthält das Interesse unseres Gemüths an der Gestaltung unserer Weltansicht.

Prüfen wir nun, ob diejenigen thatsächlichen Einrichtungen des Wirklichen, welche die practischen Erfahrungen des Lebens und die Arbeit der Einzelwissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft uns kennen gelehrt haben, jenen Anforderungen widerstreiten?

Schon die Erinnerung an die Ergebnisse der Erwägungen des ersten Theils dieses Abschnittes, welche die Kritik der materialistischen Weltansicht anzustellen nöthigte, wird uns überzeugen, daß ein solcher Widerstreit, wenigstens in der Hauptsache, nicht vorhanden ist, sondern daß nur manche unaufgeklärte Partieen unserer Weltansicht übrig bleiben, welche keine zwingende Nöthigung zu der Vermuthung eines solchen Widerstreits enthalten.

Die wichtigste Errungenschaft der neueren Naturforschung besteht in dem empirischen Nachweise des Vorhandenseins einer allgemeine Gesetzlichkeit in allen bekannten Naturvorgängen. Diese

alle Momente des Geſchehens in ihm zur Einheit des Weltproceſſes verbunden gedacht werden müſſen, und weil ſolche Verbindung, wie wir geſehen haben, nur als Beziehung in einem einheitlichen Bewußtſein denkbar iſt. Nur wenn der Weltproceß ein einheitlicher iſt, deſſen Einheitlichkeit in der gemeinſamen Richtung auf einen höchſten Zweck beſteht, nur wenn alles Geſchehen zu dieſem Endzwecke zuſammenwirkt und in all ſeinen Phaſen durch die umfaſſende Conſequenz der inneren Naturbeſtimmtheit jenes höchſten Weſens geſetzlich geordnet und gegliedert iſt, kann der Weltzweck ſelbſt als oberſtes Princip, und ſein Inhalt maßgebend für die Geſtaltung alles Wirklichen ſein, denn gäbe es irgend welche unberechenbare Momente des Geſchehens, welche den Weltproceß zweckwidrig durchkreuzen und ſeine Richtung verändern könnten, ſo wäre jenes Princip nicht das oberſte, abſolut herrſchende Princip und ſein Werth kein unbedingter.

Die materiale Vorausſetzung iſt, daß der Eigenwerth jenes oberſten Princips durch ſeine innere Majeſtät und Hoheit imponire, daß er vor Allem ein wirklicher Werth, das heißt ein fühlbares und erlebbares Gut ſei; ein Werth, deſſen voller urſprünglicher Inhalt zwar nur jenem einen höchſten Weſen erlebbar ſein könnte, welches der ſubſtantielle Grund alles Wirklichen iſt, deſſen Abglanz aber in allen Formen und Arten des Fürſichſeins jenes höchſten Weſens wiedererſcheinen könnte, und zwar in um ſo intenſiverer und höherer Form, je intenſiver und vollkommener jenes abſolute Weſen in den betreffenden endlichen Geſchöpfen für ſich iſt.

Die materialen und formalen Vorausſetzungen des Vorhandenſeins eines unbedingten Werthes vereinigen und vollenden ſich daher in der Idee der abſoluten Perſönlichkeit Gottes und finden in dieſer Idee ihren idealen Abſchluß. Der Weltproceß kann nur als das Leben Gottes, die endlichen Weſen können nur als Momente des göttlichen Fürſichſeins begriffen werden, wenn die Vorausſetzungen des Sittengeſetzes in uns in der thatſächlichen Einrichtung der Welt einen realen Boden finden ſollen.

Aber die Idee des unbedingten Werthes des Weltzwecks genügt für ſich allein noch nicht, die verbindliche Kraft des Sittengeſetzes zu erklären. Verbindlich für uns wird dieſe Kraft erſt durch die

weitere Voraussetzung, daß wir durch die Erfüllung unserer sittlichen Lebensbestimmung den Weltzweck selbst zu unserem Theile zu fördern berufen sind. Dadurch erlangt das sittliche Ziel unseres Lebens selbst unbedingten Werth. Dadurch erst wird es als höchstes Gut von uns empfunden. Darauf beruht die Achtung vor dem Sittengesetz in uns, darauf die echte Menschenwürde, die Achtung vor dem, was wir in Wahrheit sind und sein sollen. Weil dieses Gefühl der Achtung vor unserer sittlichen Bestimmung der wahre und volle Grundcharacter unseres Wesens ist, weil wir selbst moralische Wesen sind, deßhalb werden wir dem Centrum unseres Wesens entrückt und gerathen außer uns selbst, wenn wir gegen unser Gewissen handeln. Es ist nöthig, sich dies vollständig durchzudenken und klar zu machen, wenn wir den Kernpunkt der idealistischen Weltansicht verstehen und richtig würdigen wollen, wenn wir begreifen wollen, daß der Schwerpunkt alles Wirkens und Lebens im Sittlichen ruht.

Aus diesen Betrachtungen, die hier nur zur Characterisirung der Hauptgesichtspunkte des Idealismus in aller Kürze angedeutet werden konnten, ergeben sich die theoretischen Anforderungen, welche wir vermöge der aprioriischen Veranlagung unserer Vernunft und unseres Gewissens an die thatsächliche Einrichtung der Welt und unsere Stellung in ihr zu stellen genöthigt werden. Die Summe dieser Anforderungen enthält das Interesse unseres Gemüths an der Gestaltung unserer Weltansicht.

Prüfen wir nun, ob diejenigen thatsächlichen Einrichtungen des Wirklichen, welche die practischen Erfahrungen des Lebens und die Arbeit der Einzelwissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft uns kennen gelehrt haben, jenen Anforderungen widerstreiten?

Schon die Erinnerung an die Ergebnisse der Erwägungen des ersten Theils dieses Abschnittes, welche die Kritik der materialistischen Weltansicht anzustellen nöthigte, wird uns überzeugen, daß ein solcher Widerstreit, wenigstens in der Hauptsache, nicht vorhanden ist, sondern daß nur manche unaufgeklärte Partieen unserer Weltansicht übrig bleiben, welche keine zwingende Nöthigung zu der Vermuthung eines solchen Widerstreits enthalten.

Die wichtigste Errungenschaft der neueren Naturforschung besteht in dem empirischen Nachweise des Vorhandenseins einer allgemeine Gesetzlichkeit in allen bekannten Naturvorgängen. Diese

beruht auf der Einſicht, daß alle Wirklichkeit und alle Erkenntniß deſſelben göttlichen Urſprungs ſein müſſen. Alles Geſchehen und alle Weſen entſpringen nach dieſer Auffaſſung im letzten Grunde aus demſelben Quell. Alle Offenbarungsweiſen deſſelben höchſten Wirklichen, müſſen für denjenigen, der ſie richtig zu würdigen und ihren Zuſammenhang zu erkennen weiß, harmoniſch zuſammenſtimmen; alle Formen des Erkennens und Zuſammenfaſſens ſind nur Conſequenzen der in und mit unſerer Naturanlage gegebenen Vorausſetzungen, welche den Sinn dieſer in eigenthümlicher ſpecifiſcher Weiſe zum Ausdruck bringen, wie ſolches in den drei folgenden Abſchnitten näher entwickelt werden wird.

Erwägen wir alle dieſe Geſichtspunkte, ſo verſchwindet der Wahn, daß die Subjectivität des Erkennens ein Mangel ſei, der die metaphyſiſche Erkenntniß unmöglich mache, oder auch nur ſie in irgend beklagenswerther Weiſe beſchränke. Von irgend einem Standpunkte aus müſſen wir doch die Welt betrachten. Der einzige natürliche und mögliche Standpunkt der Weltbetrachtung iſt aber derjenige, auf den wir durch unſere Organiſation und Naturanlage geſtellt ſind, denn wir ſind es doch, die wir die Welt betrachten. Nur der ſubjective Standpunkt des Idealismus, welcher ſich unmittelbar auf den Boden des Wirklichen ſtellt, iſt daher der rechte Standpunkt für alle philoſophiſche Betrachtung; nur er befähigt uns, die ſcheinbar auseinandergehenden Ergebniſſe des Lebens und Erkennens aus einem einheitlichen Principe zu erkären und zu verſtehen.

Zweiter Abschnitt.

Die Reformbewegung des Kant'schen Kriticismus.

Erstes Kapitel.

Die Grundgedanken des Kriticismus.

Jeder, dem die Bedeutung des Idealismus aus den Entwickelungen des vorigen Abschnitts klar geworden ist, wird mit Interesse nach der historischen Form fragen, in welcher diese neue idealistische Auffassung der Welt zuerst mit reformatischer Kraft hervorgetreten ist. Diese Form ist der Kriticismus Kant's. Ich will die Grundgedanken desselben zunächst übersichtlich zusammenstellen, da ohne deren Verständniß keine klare Einsicht in das Wesen und die Bedeutung der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit gewonnen werden kann.

Kant wurde seiner eigenen Erklärung nach zuerst durch die Zweifel Hume's angeregt, über den Grund der allgemein vorausgesetzten Nothwendigkeit des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung nachzudenken, und wurde dann durch die ihm dabei aufstoßenden Bedenken und Schwierigkeiten zu einer umfassenden Untersuchung über Inhalt und Entstehung aller menschlichen Erkenntniß geführt. Er kam zu der Einsicht, daß die Bilder und Vorstellungen, welche unseren Gesichtskreis thatsächlich erfüllen, und deren gegenseitige Zusammenhänge und Verhältnisse, nicht direkte Gegenstände einer rein receptiven Wahrnehmung sein, daß dieselben nicht in ihrer fertigen Gestalt gleichsam von Außen in den Geist gelangen können, sondern daß dem Geiste ursprünglich nur einfache sinnliche Empfindungen gegeben seien, welche dieser durch selbsteigene Thätigkeit erst zu Bildern und Vorstellungen verarbeite, und daß der Geist selbst erst die Verbindungen und Verhältnisse zwischen jenen Bildern und Ereig-

nissen stifte, welche wir unmittelbar zwischen ihnen wahrzunehmen glauben. Er kam zu der Einsicht, daß insbesondere ein Grund der vorausgesetzten Nothwendigkeit und Allgemeinheit jener Verbindungen und Zusammenhänge nicht in den Dingen und Ereignissen liegen könne, sondern daß dieser Grund in der Einrichtung des percipirenden Geistes selbst gesucht werden müsse, welcher die Dinge und Ereignisse in jenen Formen mit einander verknüpft.

Er richtete sein Augenmerk zuerst auf die sehr merkwürdige Thatsache, daß alle Dinge und Ereignisse in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen stehen, daß alle der Art und Größe nach in verschiedenartigen Richtungen mit einander vergleichbar sind, daß alle in Verhältnissen gegenseitiger Abhängigkeit zu einander stehen und in dem Ganzen einer zusammenhängenden Weltansicht mit einander verknüpft erscheinen.

Diese Thatsache ist nicht so selbstverständlich und denknothwendig, als sie uns unter dem zwingenden Eindrucke der Gewohnheit des Lebens erscheint, nachdem diese, so lange wir denken können, faktisch besteht. Es ist nicht undenkbar, daß alle Elementarereignisse des Lebens zusammenhanglos und disparat auseinanderfallen könnten. Dann wäre keine Erfahrung und keine Erkenntniß möglich. Unser Leben würde sich dann als ein wirres Chaos gestaltlos wechselnder Eindrücke darstellen, es würde dann in unserer Auffassung weder Raum noch Zeit, noch Vorstellungen zusammenhängender Dinge und Ereignisse geben. Es ist vielmehr nur eine nothwendige Bedingung und Voraussetzung der Möglichkeit alles Erkennens und aller Erfahrung, daß Verhältnisse und Verbindungen der ursprünglich erlebten Eindrücke wirklich bestehen, und es ist das unsterbliche Verdienst Kant's, daß er zuerst auf diese wichtige Thatsache hingewiesen hat.

Er stellte sich das Problem, diese Bedingungen und Voraussetzungen im Einzelnen zu ermitteln und zu gesondertem Bewußtsein zu bringen, welche Erfahrung und Erkennen möglich machen. Er wollte durch die Gesammtheit dieser Untersuchungen, welche den Inhalt seiner drei Hauptwerke bilden, der Kritik der reinen und praktischen Vernunft und der Kritik der Urtheilskraft, Gegenstand, Werth und Grenzen des menschlichen Erkennens für alle Zukunft zuerst in grundlegender Weise feststellen.

In der That, ein großartiges und gewaltiges Unternehmen, welches mit Recht die Bewunderung seiner Zeitgenossen und der

Nachwelt herausforderte; ein Unternehmen, welches Kant selbst sehr treffend mit der Umkehrung der Auffassung des physischen Weltalls verglich, welche das System des Kopernikus herbeiführte, da es eine totale Umwälzung alles philosophischen Erkennens bewirkte!

Die erste Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung ist die Vereinigung des Mannigfaltigen der Vorstellung in die Einheit ein und desselben Bewußtseins. Es genügt dazu nicht, daß ich mir aller Vorstellungen, die ich habe, einzeln für sich bewußt werde, sondern ich muß auch alle mit einander in Beziehung setzen und alle in einem Bewußtsein zusammenfassen. Die Einheit des Selbstbewußtseins ist daher nach Kant's eigenen Worten „der höchste Punkt, an den die ganze Transscendentalphilosophie geheftet werden muß".

Erst wenn diese oberste Bedingung erfüllt ist, tritt die Frage nach der Form der Verbindungen zwischen den einzelnen Empfindungen und Vorstellungen auf.

Kant unterscheidet im Wesentlichen drei verschiedene Arten solcher Verbindungsformen. Es sind das: die Formen der sinnlichen Anschauung, die Kategorien des Verstandes und die Ideen der reinen Vernunft. Wir wollen diese in den nächsten drei Kapiteln einer gesonderten Betrachtung unterziehen.

Zweites Kapitel.

Die Formen der sinnlichen Anschauung.

Durch die Formen der sinnlichen Anschauung werden die einfachen sinnlichen Empfindungen überhaupt erst zu Vorstellungen und zusammenhängenden Ereignißreihen verbunden. Kant unterscheidet einen äußeren und einen inneren Sinn. Die Form des äußeren Sinnes soll die räumliche, die Form des inneren Sinnes die zeitliche Anschauung sein. Beide Formen sind Einrichtungen des percipirenden Geistes, der die Dinge und Ereignisse nicht anders als räumlich und zeitlich auffassen und zusammenfassen kann. Gegenstand des Erkennens kann daher nach Kants Ansicht nur werden, was in diesen Formen verbunden und zusammengefaßt ist. Alles Erkennen bezieht sich daher auf Gegenstände der Sinnlichkeit. Die außerhalb der Sinnlichkeit etwa noch vorhandenen, in diese Form nicht passenden Gegenstände können überhaupt nicht wahrgenommen

und erkannt werden. Erst durch die räumliche Auffassung gelingt es, die einzelnen sinnlichen Empfindungen gesondert zu percipiren und sie zu Bildern und Vorstellungen, und diese selbst wieder zu einem Ganzen zusammenzufassen. Erst durch die Zeitanschauung des inneren Sinnes soll es uns gelingen, die inneren Erregungen unseres Geistes zusammenzubringen und Verhältnisse zwischen ihnen zu denken, sie in der Einheit ein und derselben Erfahrung zu verbinden. Es erhellt daraus ohne Weiteres die principale Bedeutung dieser Formen der sinnlichen Anschauung, welche gewissermaßen die Basis bilden, auf welcher das ganze Lehrgebäude der Kant'schen Philosophie errichtet ist. Ich habe dieselben hier nur kurz erwähnt, da sie den eigentlichen Gegenstand des nächsten Abschnittes bilden werden.

Drittes Kapitel.

Die Kategorieen des Verstandes.

Die Kategorieen des Verstandes sind die Formen, in welchen der Verstand das in den Anschauungen der Sinnlichkeit schon Verbundene zu einer Einheit höherer Art, zur *Einheit der Erfahrung* zusammenfaßt. Die bloße Verknüpfung der Dinge und Ereignisse im Raume und in der Zeit giebt noch keine Erfahrung. Zur Erfahrung werden diese erst verbunden, wenn der Verstand sich ihrer bemächtigt und *andere Arten* der Verbindung zwischen ihnen stiftet, als die Verhältnisse des Nebeneinander und des Vor und nach. Die Funktion des Verstandes ist das *Urtheilen*, das heißt „diejenige Handlung des Verstandes, durch welche das Mannigfaltige der Vorstellung in der Einheit der Apperception zusammengefaßt wird". Die Einheit der Apperception, das ist die Zusammenfassung in ein einheitliches Selbstbewußtsein, ist daher die gemeinsame Form aller Verstandesoperationen. *Alle Principien der Verknüpfung müssen daher aus jenem obersten Grundsatze der Einheit der Apperception abgeleitet werden.*

Kant hat diese Ableitung in dem Abschnitte, welcher „die transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe" betitelt und von ihm selbst als der wichtigste Theil seiner Untersuchungen bezeichnet ist, in systematischer Vollständigkeit zu entwickeln versucht.

Der Weg dazu schien durch die Natur der Sache vorgezeichnet. Die Selbstverständlichkeit, mit welcher die logischen Urtheile von jeher

als allgemein und nothwendig betrachtet wurden, deutete auf die apriorische Gewißheit derjenigen Verknüpfungsformen, welche jenen Urtheilen zu Grunde liegen. Diese aprioriſchen Verknüpfungsformen ſind nach Kant's Anſicht die geſuchten urſprünglichen Verſtandeshandlungen, die Verſtandeskategorieen, durch welche alles Mannigfaltige der Erſcheinung verknüpft werden muß. Es kam mithin darauf an, jene Kategorieen in ſyſtematiſcher Vollſtändigkeit aus der Form der Urtheile zu entwickeln.

Leider verfuhr Kant dabei nicht ganz ſachgemäß, indem er namentlich einen zu großen Werth auf die Form der Entwickelung und die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit legte. Die Darſtellung wird dadurch unnöthig verweitläuftigt, complicirt und verwickelt. Ich werde daher im Intereſſe der Deutlichkeit nur die Hauptgeſichtspunkte hervorheben und die Mängel kurz andeuten, weil dieſe leicht zu irrigen Auffaſſungen verleiten können.

Kant legte nämlich ſeiner Deduction die alte Eintheilung der Urtheile nach der Quantität (allgemeine, beſondere, einzelne), der Qualität (bejahende, verneinende, unendliche), der Relation (kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive) und der Modalität (problematiſche, aſſertoriſche, apodictiſche) zu Grunde. Er entwickelte aus dieſen zwölf Formen der Urtheile zwölf Kategorieen, welche er in der bekannten nachſtehenden Weiſe zuſammenſtellte:

Tafel der Kategorieen:

1.

Der Quantität.

Einheit
Vielheit
Allheit.

2.	3.
Der Qualität.	Der Relation.
Realität	Inhärenz u. Subſiſtenz (Substantia et accidens)
Negation	Kauſalität u. Dependenz (Urſache u. Wirkung)
Limitation.	Gemeinſchaft (Wechſelwirkung).

4.

Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daſein — Nichtſein
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Prüfen wir genauer den Sinn dessen, was wir meinen, wenn wir im kategorischen Urtheil der Rose das Roth beilegen, so wird uns alsbald klar, daß dieses Urtheil in der That gar nichts über das Verhältniß des Roth zur Rose aussagt, daß es gar keinen Gedanken über die Art, in welcher das Roth an der Rose haften könnte, zum Ausdruck bringen soll, sondern, daß dasselbe einfach aussagt, daß die Rose roth ist, das heißt, daß die rothe Rose die rothe Rose ist. Beide Glieder des Urtheils, welche durch die Copula „ist" verbunden sind, fallen daher vollkommen zusammen. Durch die Copula „ist" im kategorischen Urtheil können überhaupt nicht verschiedene, sondern nur vollkommen gleiche Inhalte mit einander verbunden werden. Mit dem Subjecte jenes Satzes meine ich die Rose vor der gemachten Wahrnehmung ihrer Röthe, mit dem Prädicat meine ich dieselbe Rose nach der gemachten Wahrnehmung ihrer Röthe. Vor und nach der Wahrnehmung hatte ich dieselbe Rose im Auge oder im Gedanken, und indem ich die Wahrnehmung in jenem Urtheil über die Rose ausspreche, spreche ich keine Vermuthung über die Art aus, wie das Roth an der Rose hafte, sondern ich sage damit nur, daß die Rose eine rothe Rose sei. Wäre es nicht dieselbe Rose, welche ich vor und nach der Wahrnehmung in Gedanken hätte, wäre ich nicht im Stande, dieselbe Vorstellung Rose vor und nach der Wahrnehmung, oder der Erinnerung an die Wahrnehmung in Gedanken festzuhalten, und mir dieser Identität bewußt zu werden, so könnte ich das Urtheil, welches jene Wahrnehmung zum Ausdruck bringt, gar nicht fällen, ich könnte überhanpt die Wahrnehmung gar nicht machen.

Diese Ueberlegung führt uns auf eine allgemeine Voraussetzung, welche allem Wahrnehmen und Denken zu Grunde liegt, und in dem Nebengedanken, der die Glieder des kategorischen Urtheils mit einander verbindet, ihren specifischen Ausdruck findet. Es ist das der Satz der Identität, vermöge dessen in der kategorischen Urtheilsform jeder Inhalt nur als sich selbst gleich gedacht werden kann. Der Satz der Identität, und seine Umkehrung, der Satz des Widerspruchs, ist daher diejenige Verstandeskategorie, welche der Möglichkeit des kategorischen Urtheils zu Grunde liegt, deren Geltung aus der Geltung dieser Urtheilsform gefolgert werden muß.

Indem Kant dieses übersah, und statt dessen aus einigen Bei-

spielen der kategorischen Urtheilsform, welche den Nebengedanken des Dinges und seiner Eigenschaft erwecken, eine Verstandeskategorie der Inhärenz und Subsistenz abzuleiten suchte, nahm er ein Stück alter Metaphysik als angeblich denknothwendigen Bestandtheil in die Tafel seiner Kategorieen auf, welcher für die Gestaltung seiner Gesammtansicht von der verhängnißvollsten Bedeutung werden sollte. Es war nur ein traditionelles Vorurtheil, aber keine denknothwendige Wahrheit, daß alles wahrhaft Wirkliche beharrliche Substanz sein müsse, an welcher die Accidenzen, wie „Eigenschaften an den Dingen", unklar haften könnten. Dieses Vorurtheil war aus dem an sich berechtigten Verlangen hervorgegangen, einen festen bleibenden Kern als Grundlage alles Wirklichen zu begreifen, und aus dem Irrthume, daß nur das starre ruhende Sein einer unbewegten und unbeweglichen Substanz jenem Verlangen genügen könne. Die Beobachtung des Wirklichen widerstreitet dieser Annahme, denn Wirken ist nur eine Art der Veränderung des Wirkenden, Kant suchte daher jenen beharrlichen substantiellen Kern in dem angeblich unerkennbaren Wesen des vorausgesetzten Ding an sich, und betrachtete alles Lebendige nur als Schein, der das wahre Wesen des beharrlichen Ding an sich nicht adäquat zum Ausdruck zu bringen vermöge. Er entzog dadurch dem Wirklichen, welches wir unmittelbar in uns erleben, die rechte Bedeutung, und verlegte das Ziel des metaphysischen Erkennens in ein unerreichbares Gebiet hinter das der lichten Wahrnehmung unmittelbar sich erschließende Wirkliche. Er erhob ein unbegründetes Vorurtheil über die angebliche metaphysische Beschaffenheit der Wesensnatur der Dinge zum Range einer denknothwendigen Wahrheit und statuirte dadurch einen Dualismus von Erscheinung und Ding an sich, dessen verhängnißvolle Consequenzen die freie und fruchtbare Ausgestaltung des großen reformatorischen Gedankens hemmte und beeinträchtigte, durch dessen Aufstellung er die Wissenschaft bereichert hat. Grade um die Größe und Fruchtbarkeit dieses reformatorischen Gedankens in das rechte Licht zu stellen, ist es nöthig, den Mangel jener dogmatischen Fessel hervorzuheben, welcher Kant sich noch nicht ganz entziehen konnte. Solche Hervorhebung ist auch grade für diese populäre Darstellung um so wichtiger, als die durch jenen Mangel nöthig gewordenen Umwege der Kant'schen Gedanken-

entwickelung nur dazu beitragen, das rechte Verständniß dieser zu trüben und unnöthig zu erschweren.

Ich wiederhole daher, und bitte es wohl zu beachten: Das kategorische Urtheil beruht allein auf der aprioriſchen Geltung des Satzes der Identität, es beruht nicht auf einer Verſtandeskategorie der Subſiſtenz und Inhärenz. Wir müſſen dieſe letztere Kategorie ganz aus dem Verzeichniſſe der denknothwendigen Wahrheiten ſtreichen, wenn wir die Weitläufigkeiten und Irrungen vermeiden wollen, welche durch die Vorausſetzung der beharrlichen Unveränderlichkeit der Subſtanz in das Kant'ſche Denken gebracht wurden. Die Beharrlichkeit in dieſem Sinne ſtrenger Unveränderlichkeit iſt keine denknothwendige Vorausſetzung, ſie iſt ein alter Irrthum, der durch die Beobachtung des Thatſächlichen nicht beſtätigt wird. Wirklich iſt vielmehr nur das Lebendige; der Gedanke des beharrlichen unbewegten Seins iſt lediglich ein Erzeugniß des philoſophiſchen Nachdenkens, und lediglich aus dem Beſtreben hervorgegangen, in der Erſcheinungen Flucht den feſten ruhenden Pol zu finden. Dieſes Beſtreben wird jedoch durch jenen Gedanken nicht befriedigt, denn die beharrliche Subſtanz kann nicht als Grund und Urſprung des Lebendigen betrachtet werden, welches den alleinigen Gegenſtand unſerer directen Wahrnehmung bildet. Der feſte und beharrliche Kern des Wirklichen liegt nicht in einem unbewegten und unbeweglichen ruhenden Sein der Subſtanz, er iſt vielmehr in dem gleichbleibenden Sinne deſſen zu ſuchen, was durch die Wirklichkeit des lebendigen Weltproceſſes erreicht werden ſoll, in dem feſtſtehenden Ziele der Weltentwickelung, und in der Einheit des Selbſtbewußtſeins der göttlichen Subſtanz, welche alle Momente der Wirklichkeit zuſammenfaßt und in einem gleichbleibenden Sinne bewußter Conſequenz auf einander bezieht. Dieſe feſte und beharrliche Conſtanz des Sinnes und Zieles der Weltentwickelung wird durch ein unabweisbares Bedürfniß der werthſchätzenden Vernunft gefordert und die aprioriſche Geltung dieſer Vernunftanforderung iſt der tiefere Grund, der auch Kant beſtimmte, mit hartnäckiger Zähigkeit an dem Gedanken der Beharrlichkeit der Subſtanz feſtzuhalten, und ihn als denknothwendige Vorausſetzung des zuſammenfaſſenden Verſtandes hinzuſtellen. Kant vergriff ſich hier nur in der begriffsmäßigen Formulirung eines an ſich richtigen Grundgedankens, aber es iſt von

höchster Wichtigkeit für das wahre Verständniß und die rechte Würdigung seiner Lehre, den rechten Kern seiner Gedanken hier scharf in's Auge zu fassen und von dem entstellenden Gewande jener dogmatischen Voreingenommenheit zu scheiden. Es ging Kant hier ähnlich wie Luther, der auch mit Zähigkeit an gewissen Dogmen der christlichen Kirche festhielt, welche die Consequenz seines eigenen reformatorischen Grundgedankens nothwendig zersprengen mußte. Wie wir, um den Grundgedanken des Protestantismus voll zur Ausgestaltung und Wirksamkeit zu bringen, die von Luther beibehaltenen Dogmen der christlichen Kirche einer ernsten Kritik unterziehen müssen, so können wir auch die Bedeutung der Reformbewegung des Kant'schen Kriticismus erst recht erfassen, wenn wir die Reste der alten dogmatischen Metaphysik beseitigen, von denen Kant sich nicht gänzlich befreien konnte.

Auch der Gedanke bloßer Gemeinschaft oder Wechselwirkung ist nicht der vollständige Ausdruck der dem disjunctiven Urtheil zu Grunde liegenden Voraussetzung. Das disjunctive Urtheil besagt: Wenn irgend ein Subject S ein M ist, so ist dieses S entweder p^1 oder p^2 oder p^3 oder ..... p^n, wobei p^1, p^2, p^3, ... p^n die verschiedenen Arten eines allgemeinen Merkmals P bedeuten, welches in dem Gattungsbegriffe M enthalten ist. Die Möglichkeit des disjunctiven Urtheils setzt also nicht blos eine solche Gemeinschaft der einzelnen Arten voraus, vermöge deren dieselben in einen Allgemeinbegriff zusammengefaßt werden können, sondern sie beruht zugleich auf der weiteren Voraussetzung, daß alle Merkmale, welche den Allgemeinbegriff constituiren, sich gegenseitig zu einem Ganzen zusammensetzen, daß sie zusammengehören, und daß das Gesetz ihrer Zusammengehörigkeit auch das Verhältniß der Merkmale aller einzelnen Arten S^1, S^2, S^3, ... S^n des Allgemeinbegriffs M bedinge. Der Geltungsbereich des disjunctiven Urtheils erstreckt sich aber seiner Möglichkeit nach auf das ganze Gebiet des Denkbaren. Alles Denkbare unterliegt daher der allgemeinen Voraussetzung einer durchgängigen inneren Zusammengehörigkeit, welche präciser als der Gedanke bloßer Gemeinschaft den wahren Sinn dieser aus der Geltung des disjunctiven Urtheils abgeleiteten Kategorie zum Ausdruck bringt. Diese innere Zusammengehörigkeit alles Wirklichen und Denkbaren ist der wahre Sinn aller Gemeinschaft und der Grund der Wechselwirkung aller Wesen. Die That-

sache des Bestehens solcher Gemeinschaft und Wechselwirkung aller Wesen enthält eine Reihe weiterer Voraussetzungen, welche in der Vernunftidee gipfeln, daß der ganze Weltproceß auf ein einheitliches Ziel gerichtet, und daß in der durch dieses bestimmten gemeinsamen Richtung der Lebensaufgabe aller Wesen der wahre Grund ihrer inneren Zusammengehörigkeit gesucht werden müsse.

Ohne die Voraussetzung solcher inneren Zusammengehörigkeit würde auch die Kategorie der Causalität keine selbständige Geltung haben können, welche Kant richtig und treffend als die dem hypothetischen Urtheil zu Grunde liegende Voraussetzung bezeichnet. Denn der nothwendige Zusammenhang alles Geschehens nach Ursache und Wirkung, und aller Gedanken nach Grund und Folge, hat das Bestehen einer allgemeinen Gesetzlichkeit zur Voraussetzung, welche eben der specifische Ausdruck jener Zusammengehörigkeit ist. Dies ist ohne Weiteres klar, wenn wir uns an das über den Sinn solcher Gesetzlichkeit und die Art ihrer Geltung im ersten Abschnitt Gesagte erinnern. Gesetze können danach nur gelten, wenn alle Wesen, sei es nach ihrer freien Entschließung oder vermöge einer inneren Veranlagung ihrer Naturen, ihren Geboten freiwillig oder gezwungen Folge leisten. Auch der Gedanke eines allgemeinen Causalzusammenhanges führt daher, gleich wie der Gedanke innerer Zusammengehörigkeit aller Wesen, zu der weiteren Voraussetzung eines einheitlichen Princips des Ursprungs und der Naturbestimmtheit aller Wesen, zu der Vernunftidee, daß die Welt ein zusammengehöriges Ganzes von einheitlichem Ursprung und einheitlichem Zweck sei. Diese Vernunftidee bildet aber nicht eine rein formale, sondern zugleich eine alles Wirkliche umfassende höchst wichtige inhaltliche Voraussetzung unseres Denkens, und es leuchtet schon hier ein, daß die erläuterten sogenannten Verstandeskategorieen nicht blos reine Formen des Denkens sind, sondern daß die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Geltung auf sehr bedeutsamen und umfassenden Vernunftideen über die inhaltliche Natur alles Wirklichen beruht.

Schließlich will ich nicht unerwähnt lassen, daß die innere Zusammengehörigkeit und der Causalzusammenhang alles Wirklichen ihrerseits wiederum nicht gedacht werden können, ohne daß allen Vorstellungsinhalten eine solche Treue und Beständigkeit innewohnen,

vermöge deren jeder ist, was er ist, und bedeutet, was er bedeutet, denn sonst könnten dieselben weder ihrem Sinne nach zusammengehören, noch ihrer Geltung nach durch einander bedingt sein; sie könnten dann überhaupt nicht in festen Beziehungen zu einander stehen. Alle drei Verstandeskategorieen, welchen die Formen der Verbindung des Mannigfaltigen in unserer Vorstellung nothwendig genügen müssen, wenn deren Vereinigung zu dem Ganzen einer Erfahrung überhaupt möglich sein soll, nämlich: Der Satz der Identität, der Satz des zureichenden Grundes und der Gedanke der inneren Zusammengehörigkeit aller Vorstellungsinhalte, stehen daher in einem so engen gegenseitigen Zusammenhange, daß sie sich alle ihrem Wesen und ihrer Geltung nach gegenseitig bedingen.

Die Apriorität der Voraussetzungen, welche Erfahrung und Wissenschaft möglich machen, erstreckt sich, wie ich soeben schon hervorhob, nicht blos auf die Form der Verbindung der Vorstellungsinhalte, sondern auch in umfassendem Maße auf die Beschaffenheit der Vorstellungsinhalte selbst.

Die Möglichkeit, Allgemeinbegriffe zu bilden, beruht, wie Lotze sehr richtig bemerkt (Logik S. 91 und 520), eben darauf, daß nicht jeder Vorstellungsinhalt unvergleichbar mit jedem anderen ist, daß vielmehr Farben, Töne, Gestalten sich in Reihen mit erkennbar abgestufter Verwandtschaft ihrer Glieder ordnen; daß es außer den Verwandtschaften auch Gegensätze von verschiedener Weite des Unterschiedes und ein Aufheben des Entgegengesetzten, daß es endlich vor Allem ein System von Größenbestimmungen in der Welt des Denkbaren giebt, durch deren Anwendung mittelbar auch die an sich nicht vergleichbaren Glieder verschiedener Inhaltsreihen in gegenseitige Beziehung gebracht werden können. Diese aprioriſche Beschaffenheit unserer Vorstellungsinhalte ermöglicht uns, dieselben überhaupt mit einander zu vergleichen und von einander zu unterscheiden. Die gleichartigen oder gleichen Vorstellungen geben Veranlassung, ihre Wiederholungen von einander zu trennen, sie zu verknüpfen, zu zählen. So gelangen wir zu den Vorstellungen des Einen und Vielen, des Mehr oder Minder, des Größeren und Kleineren, in welchen drei Paaren von Größenvorstellungen alle Maßstäbe der Unterscheidungen für die Einzelbeispiele jedes Allgemeinen gegeben sind (l. c. S. 33).

Es ist die aprioriſche Natur der Vorstellungsinhalte, welche Kant in den Kategorieen der Quantität anerkannt

sache des Bestehens solcher Gemeinschaft und Wechselwirkung aller Wesen enthält eine Reihe weiterer Voraussetzungen, welche in der Vernunftidee gipfeln, daß der ganze Weltproceß auf ein einheitliches Ziel gerichtet, und daß in der durch dieses bestimmten gemeinsamen Richtung der Lebensaufgabe aller Wesen der wahre Grund ihrer inneren Zusammengehörigkeit gesucht werden müsse.

Ohne die Voraussetzung solcher inneren Zusammengehörigkeit würde auch die Kategorie der Causalität keine selbständige Geltung haben können, welche Kant richtig und treffend als die dem hypothetischen Urtheil zu Grunde liegende Voraussetzung bezeichnet. Denn der nothwendige Zusammenhang alles Geschehens nach Ursache und Wirkung, und aller Gedanken nach Grund und Folge, hat das Bestehen einer allgemeinen Gesetzlichkeit zur Voraussetzung, welche eben der specifische Ausdruck jener Zusammengehörigkeit ist. Dies ist ohne Weiteres klar, wenn wir uns an das über den Sinn solcher Gesetzlichkeit und die Art ihrer Geltung im ersten Abschnitt Gesagte erinnern. Gesetze können danach nur gelten, wenn alle Wesen, sei es nach ihrer freien Entschließung oder vermöge einer inneren Veranlagung ihrer Naturen, ihren Geboten freiwillig oder gezwungen Folge leisten. Auch der Gedanke eines allgemeinen Causalzusammenhanges führt daher, gleich wie der Gedanke innerer Zusammengehörigkeit aller Wesen, zu der weiteren Voraussetzung eines einheitlichen Princips des Ursprungs und der Naturbestimmtheit aller Wesen, zu der Vernunftidee, daß die Welt ein zusammengehöriges Ganzes von einheitlichem Ursprung und einheitlichem Zweck sei. Diese Vernunftidee bildet aber nicht eine rein formale, sondern zugleich eine alles Wirkliche umfassende höchst wichtige inhaltliche Voraussetzung unseres Denkens, und es leuchtet schon hier ein, daß die erläuterten sogenannten Verstandeskategorieen nicht blos reine Formen des Denkens sind, sondern daß die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Geltung auf sehr bedeutsamen und umfassenden Vernunftideen über die inhaltliche Natur alles Wirklichen beruht.

Schließlich will ich nicht unerwähnt lassen, daß die innere Zusammengehörigkeit und der Causalzusammenhang alles Wirklichen ihrerseits wiederum nicht gedacht werden können, ohne daß allen Vorstellungsinhalten eine solche Treue und Beständigkeit innewohnen,

vermöge deren jeder ist, was er ist, und bedeutet, was er bedeutet, denn sonst könnten dieselben weder ihrem Sinne nach zusammengehören, noch ihrer Geltung nach durch einander bedingt sein; sie könnten dann überhaupt nicht in festen Beziehungen zu einander stehen. Alle drei Verstandeskategorieen, welchen die Formen der Verbindung des Mannigfaltigen in unserer Vorstellung nothwendig genügen müssen, wenn deren Vereinigung zu dem Ganzen einer Erfahrung überhaupt möglich sein soll, nämlich: Der Satz der Identität, der Satz des zureichenden Grundes und der Gedanke der inneren Zusammengehörigkeit aller Vorstellungsinhalte, stehen daher in einem so engen gegenseitigen Zusammenhange, daß sie sich alle ihrem Wesen und ihrer Geltung nach gegenseitig bedingen.

Die Apriorität der Voraussetzungen, welche Erfahrung und Wissenschaft möglich machen, erstreckt sich, wie ich soeben schon hervorhob, nicht blos auf die Form der Verbindung der Vorstellungsinhalte, sondern auch in umfassendem Maße auf die Beschaffenheit der Vorstellungsinhalte selbst.

Die Möglichkeit, Allgemeinbegriffe zu bilden, beruht, wie Lotze sehr richtig bemerkt (Logik S. 91 und 520), eben darauf, daß nicht jeder Vorstellungsinhalt unvergleichbar mit jedem anderen ist, daß vielmehr Farben, Töne, Gestalten sich in Reihen mit erkennbar abgestufter Verwandtschaft ihrer Glieder ordnen; daß es außer den Verwandtschaften auch Gegensätze von verschiedener Weite des Unterschiedes und ein Aufheben des Entgegengesetzten, daß es endlich vor Allem ein System von Größenbestimmungen in der Welt des Denkbaren giebt, durch deren Anwendung mittelbar auch die an sich nicht vergleichbaren Glieder verschiedener Inhaltsreihen in gegenseitige Beziehung gebracht werden können. Diese apriorische Beschaffenheit unserer Vorstellungsinhalte ermöglicht uns, dieselben überhaupt mit einander zu vergleichen und von einander zu unterscheiden. Die gleichartigen oder gleichen Vorstellungen geben Veranlassung, ihre Wiederholungen von einander zu trennen, sie zu verknüpfen, zu zählen. So gelangen wir zu den Vorstellungen des Einen und Vielen, des Mehr oder Minder, des Größeren und Kleineren, in welchen drei Paaren von Größenvorstellungen alle Maßstäbe der Unterscheidungen für die Einzelbeispiele jedes Allgemeinen gegeben sind (l. c. S. 33).

Es ist die aprioriſche Natur der Vorstellungsinhalte, welche Kant in den Kategorieen der Quantität anerkannt

und zur Geltung gebracht hat, und dies ist die Bedeutung, welche jenen Kategorieen innewohnt.

Es ist wichtig, diese Unterscheidung ausdrücklich hervorzuheben, welche Kant übersehen zu haben scheint, indem er den gesammten Inhalt unserer Erkenntniß der Erfahrung, und nur ihre Form der angeborenen Thätigkeit des Geistes zuschrieb. In der That wußte er sehr wohl, daß auch die einfachen sinnlichen Empfindungen, die recht eigentlich den primitiven Inhalt aller unserer Wahrnehmung bilden, uns nicht fertig von Außen kommen, daß sie vielmehr nur als Rückwirkungen unserer eigenen geistig sinnlichen Natur auf die auf uns von Außen einwirkenden Reize gelten können, daß sie die a priori uns eigenthümlichen Möglichkeiten des Empfindens sind, die zur Wirklichkeit in bestimmter Reihenfolge freilich durch äußere Veranlassungen berufen, uns doch nicht durch diese Veranlassungen fertig überliefert werden (Lotze Logik S. 52). Thatsächlich hat Kant diesen Sachverhalt nicht nur im Allgemeinen, sondern auch speciell dadurch anerkannt, daß er die Kategorieen der Quantität mit in seine Kategorieentafel aufnahm, aber er irrte doch darin, daß er dieselben aus den Formen des allgemeinen, des particularen und singularen Urtheils ableiten zu können wähnte, und dieser Fehlgriff war, wie sich später zeigen wird, nicht ohne tiefgreifende Bedeutung für die Gestaltung des Ganzen seiner metaphysischen Weltansicht.

Der Reinertrag der Kant'schen Deduction der Verstandeskategorieen führt nach der von uns versuchten Ergänzung und Erläuterung zu einem von der aufgestellten Kategoricentafel zwar etwas abweichenden, aber hoffentlich übersichtlicheren und sachgemäßeren Ergebnisse.

Die Möglichkeit aller Erfahrung ist danach bedingt:

a. In formaler Hinsicht:

1. durch den Satz der Identität,
2. durch den Satz vom zureichenden Grunde,
3. durch die Voraussetzung einer allgemeinen Zusammengehörigkeit aller Vorstellungsinhalte.

b. In materialer Hinsicht:

4. durch die thatsächlich vorhandene Vergleichbarkeit und Unterscheidungsfähigkeit aller Vorstellungsinhalte.

Viertes Kapitel.

Die Ideen der Vernunft.

Die Formen der sinnlichen Anschauung, die Kategorieen des Verstandes und die Vergleichbarkeit und Unterscheidungsfähigkeit der Vorstellungsinhalte sind zwar Vorbedingungen, ohne welche Erfahrung und Erkenntniß nicht möglich sind, aber sie reichen für sich allein nicht aus, sondern bedürfen noch einer Ergänzung, wenn Erfahrung und Erkenntniß wirklich stattfinden sollen.

Zunächst ist klar, daß von Erkennen der Wahrheit nur die Rede sein kann, wenn es überhaupt eine Wahrheit giebt, und wenn das Erkennen der Wahrheit einen in der menschlichen Naturanlage begründeten Zweck hat. Beides setzen wir voraus, wenn wir uns an die Arbeit des Erkennens machen. *Die allgemeinsten Voraussetzungen, von denen wir bei allem Erkennen ausgehen, sind daher die, daß es überhaupt eine Wahrheit gebe, und daß das Erkennen derselben auf einem in der menschlichen Naturanlage begründeten Bedürfnisse beruhe, daß dasselbe einen Zweck habe.*

Das Vorhandensein der ersteren Voraussetzung wird uns durch ein aprioristisches *Gefühl unmittelbarer Evidenz* bezeugt, welches allen bejahenden und verneinenden, allen assertorischen, problematischen und apodictischen Urtheilen zu Grunde liegt, und dessen empfundene Allgemeinheit und Nothwendigkeit die Apriorität der Kant'schen Kategorieen der *Qualität* und *Modalität* bedingt. Die Geltung dieser Kategorieen beruht, wie ich schon oben erwähnte, auf einem werthschätzenden Interesse der Vernunft von aprioriſcher Geltung. Dieses Vernunftinteresse besteht darin, daß die Bilder und Vorstellungen, welche unseren Gesichtskreis erfüllen, nicht ein zweckloses Spiel des Zufalls, daß dieselben nicht ein wirrer inhaltloser Traum seien, daß vielmehr deren Gesammtheit eine ernste Bedeutung habe, indem sie zur Verdeutlichung und Vergegenständlichung eines werthvollen Inhalts bestimmt sei. Das Erkennen der Wahrheit ist dann nicht blos Befriedigung der Neugierde, sondern es hat einen ernsten ethischen Zweck, der ein wichtiges Moment zur Erreichung unserer Lebensbestimmung in sich schließt. Diese Bedeutung wohnte

dem Erkennen in der Werthschätzung der Menschen thatsächlich von jeher inne, so weit die Erfahrung der Geschichte reicht, ohne solche Werthschätzung würde es überhaupt keine Wissenschaft und kein zusammenhängendes Erkennen geben können.

Kant wußte das sehr wohl, und wenn er aus dem thatsächlichen Vorhandensein der bejahenden und verneinenden, der problematischen, assertorischen und apodictischen Urtheilsformen die Kategorieen der Qualität und Modalität ableitete, so bestimmte ihn in der That nichts weiter als das a priori gewisse Gefühl, daß es überhaupt eine Wahrheit gebe, und das Erkennen der Wahrheit einen unbedingt werthvollen Zweck habe, insofern es zur Bestimmung der Richtung und des Ziels unseres Lebens unentbehrlich sei. Er vergreift sich auch hier, verleitet durch seine Vorliebe für die symmetrische Anordnung seiner Kategorieentafel, gewissermaßen nur im Ausdruck, ohne in dem Gefühle des Richtigen zu irren, wenn er jene Kategorieen als bloße Formen der Verbindung der Vorstellungen hinzustellen sucht, denn Niemand fühlte so sicher und bestimmt als Kant, daß es bei der bloßen Thatsächlichkeit jener Formen nicht sein Bewenden haben könne, sondern daß das Vorhandensein derselben auf einem unabweisbaren Interesse der Vernunft beruhe, und daß die Unabweisbarkeit dieses Interesse eben die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Kategorieen der Qualität und der Modalität begründe.

Es ist wichtig, sich dies völlig klar zu machen, wenn man die wahre Ansicht Kant's recht verstehen und würdigen und seine Ausdrucksweise nicht mißdeuten will, denn es ist ein Grundzug dieser Ansicht, auf dem ihre ganze Lebenskraft beruht, daß sie die Idee der Wahrheit als auf einem aprioriſchen Vernunftintereſſe beruhend anerkennt.

Die systematische Anordnung der Kategorieentafel hat vielfach den Irrthum erregt, Kant habe blos die Möglichkeit einer rein formalen Geltung der Wahrheit zugegeben, die Erkenntniß materialer Wahrheit aber für unmöglich erklärt. Dieser Irrthum liegt um so näher, weil Kant in der That die Unerkennbarkeit der Dinge an sich behauptete und zugleich das wahre Wesen in ihrem unerkennbaren „An sich" enthalten wähnte. Grade diese Behauptung aber hätte Kant gar nicht aufstellen können, wenn er nicht das Erkennen der materialen Wahrheit im Grunde als die wahre Aufgabe

der Wissenschaft betrachtet hätte. Nur weil er die letztere Aufgabe als die wahre betrachtete, bezeichnete er die seiner Ansicht nach den Formen der Sinnes- und Verstandeserkenntniß unzugängliche wahre Natur der Dinge als unerkennbar, nur deßhalb betrachtete er die Subjectivität des menschlichen Erkennens, welche der Grund solcher Unerkennbarkeit sein sollte, als einen principalen Mangel alles Erkennens, welcher alle Metaphysik unmöglich mache, nur deßhalb endlich suchte er in den Ideen der Vernunft eine nothwendige Ergänzung der seiner Ansicht nach allerdings thatsächlich rein formalen Verstandeserkenntniß, weil ihm diese für den Zweck des Lebens und Erkennens nicht genügte. Grade daraus geht hervor, daß ihm das wahre letzte Ziel des Erkennens höher lag als in der Erreichung blos formaler Verstandeserkenntniß, daß dasselbe auf die materiale Wahrheit gerichtet war, und daß er nur in dieser Befriedigung jenes höchsten Vernunftinteresse finden zu können glaubte.

Zur Erkenntniß dieser materialen Wahrheit reichen nun nach Kant's Ansicht die bisher erörterten Formen der sinnlichen Anschauung und der Verstandeskategorieen nicht aus. Es muß vielmehr noch eine höhere Form der Verknüpfung geben, durch welche erst die Einheitlichkeit aller Verstandeserkenntniß, ihre Zusammenfassung zu einem in sich zusammenstimmenden Ganzen und ihre practische Anwendung auf das Sittengesetz bewirkt werden kann.

Diese höhere Form der Verknüpfung sind die Ideen der Vernunft.

Es sind das Voraussetzungen über das „An sich" der Dinge, aber nicht willkürliche sondern aprioriſche Voraussetzungen, deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit darin bestehen soll, daß sie in der Natur der Vernunft begründet und mit dieser gegeben sind. Die Ideen sollen Formen der Vernunftthätigkeit sein, während die Kategorieen blos Formen der Verstandesthätigkeit sind.

Kant hat drei solcher Ideen aufgestellt: die psychologische, kosmologische und die theologische Idee.

Um den Inhalt und Sinn derselben recht zu verstehen, müssen wir auf den einheitlichen Grund recurriren, aus dem dieselben in ähnlicher Weise abgeleitet werden, wie die Verstandeskategorieen aus der Einheit des Selbstbewußtseins. Die Aufgabe der Vernunft ist, Einstimmigkeit der Erfahrung herbeizuführen, und den

Standpunkt daher auch lediglich ein subjectiver, indem unser Erkennen nicht direct über die Sphäre unseres Wesens überzugreifen vermag, so bilden die Offenbarungen der Vernunft und des Sittengesetzes doch eine Brücke, welche unser subjectives Erkennen mit dem Ganzen der Welt verknüpft. Wir selbst gehören diesem Ganzen an, und werden durch die Gewißheit des Sittengesetzes überzeugt, daß die Voraussetzungen dieses in der Einrichtung und dem Inhalte des Ganzen der Welt nothwendig erfüllt sein müssen.

Beide Gesichtspunkte ergänzen sich gegenseitig. Die Beschränktheit des subjectiven Standpunkts wird aufgehoben durch die Werthidee des Ganzen, welche uns das Sittengesetz offenbart, durch deren Verdeutlichung wir trotz des subjectiven Standpunkts eine Aufklärung über Sinn und Zweck des Ganzen erlangen. Im Lichte dieser Aufklärung erscheinen dann auch die subjectiven Organe der Erfassung, welche die aprioriſchen Voraussetzungen unseres Erkennens bilden, als sinnvolle und zweckmäßige Einrichtungen in dem Gesammtorganismus des Ganzen der Welt, welche bestimmt sind, dem individuellen Geiste den Sinn und Zweck der ganzen Welteintwickelung auf besondere Art begreiflich zu machen. Letzteres erscheint nun als der wahre Zielpunkt des philosophischen Erkennens. Sinn und Zweck der Weltentwickelung können nur im Geiste offenbar und wirklich werden, das geistige Leben wird daher auch außerhalb der individuellen subjectiven Geistessphäre als der eigentliche Kern aller Wirklichkeit und alles Geschehens betrachtet. Die Natur, das materielle Dasein und Wirken, tritt in die untergeordnete Rolle eines Systems von Mitteln, eines bloßen Mechanismus zur Gestaltung und Entfaltung des geistigen Lebens zurück. Die beherrschende Stellung des Geistes gegenüber der Natur konnte nicht überzeugender und wirksamer dargelegt werden, als durch den Grundgedanken des Kriticismus, welcher die ganze phänomenale Wirklichkeit der uns scheinbar umgebenden Außenwelt als ein Erzeugniß psychischer Functionen erscheinen läßt.

Die reformatorische Kraft dieses neuen Grundgedankens beruht theils in der neuen Aufklärung, welche er über alle Gegenstände des Erkennens und deren inneren Zusammenhang verbreitet, theils in seiner hohen ethischen Bedeutung.

Im Lichte jener Aufklärung erscheinen die Organe des Er-

kennens erst als das, was sie in Wahrheit sind, als schöpferische Principien der Gestaltung aller Gegenstände und Verhältnisse unserer Vorstellungswelt, die Grundgesetze des Erkennens stellen sich zugleich als Grundgesetze der Entstehung aller unserer Anschauungen und Begriffe über das Wirkliche dar. Die ganze phänomenale Wirklichkeit erscheint nun als nothwendige Consequenz der in unserer Naturanlage gegebenen Principien der Zusammenfassung und Ordnung, welche wiederum durch den Zweck und die Bestimmung unseres Lebens Inhalt und Form empfangen. Der Grundgedanke des Kriticismus besteht in der Einsicht, daß wir die Welt in uns aufbauen, indem wir sie erkennen, und daß das Sittengesetz in uns der Grundriß dieses Baues sein soll.

Das Bewußtwerden, die Befestigung und Ausgestaltung dieses Grundgedankens war die Hauptaufgabe und das Ziel des Kriticismus. Kant hat diesen Gedanken in seiner vollen Tiefe erfaßt, aber nichtsdestoweniger Reste der alten Metaphysik auf das von ihm neu erschlossene Gebiet mit herübergenommen, welche ihn in der freien Ausgestaltung jener Aufgabe hemmten. Er konnte das alte Vorurtheil der Beharrlichkeit der Substanz nicht loswerden, und dieses Vorurtheil hinderte ihn, den vollen Wahrheits- und Wirklichkeitskern dessen anzuerkennen, was wir unmittelbar in uns erleben, und diese Offenbarung des Wirklichen in uns entsprechend zu würdigen. Er konnte die Veränderlichkeit der Erscheinungswelt mit seinem metaphysischen Ideale starrer Unveränderlichkeit des wahren substantiellen Seins nicht zusammenreimen. Anstatt in den unmittelbaren Erlebnissen des percipirenden Geistes die Selbstoffenbarung und höchste Blüthe des Wirklichen anzuerkennen und daraus die metaphysischen Grundbegriffe erst zu schöpfen, wurde er durch jenes Vorurtheil angeblicher Unveränderlichkeit der Substanz verleitet, die helle Wirklichkeit der lebendigen Erscheinungswelt als bloßen Schein zu deuten und dahinter noch ein unerkennbares unveränderliches „Ding an sich" als eigentlichen Träger jenes Scheins vorauszusetzen.

Will man die Intentionen Kants recht verstehen und dem großartigen Grundgedanken des Kriticismus die Bahn frei machen, so muß man jene dogmatische Fessel lösen, welche die Schwingen des Kant'schen Genius bindet, so muß man das letzte Wirkliche nicht als unveränderliche Substanz, sondern als die lebendige Persönlichkeit Gottes betrachten, dessen Wesen sich uns in den Voraussetzungen der

Vernunft und des Gewissens offenbart. Die Nothwendigkeit solcher Ergänzung ist eine unabweisbare Consequenz des Kant'schen Grundgedankens selbst, welche allen Lehren dieses großen Weltweisen erst den rechten Abschluß giebt. Ich hoffe, daß es mir gelingen wird, dieses im nächsten Abschnitte bei der Betrachtung der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit noch näher und anschaulicher darzulegen.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit.

Erstes Kapitel.

Die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Auffassung der Realität des Raumes und der Zeit.

Die Bedeutung des Kant'schen Grundgedankens, daß die ganze phänomenale Wirklichkeit der uns scheinbar umgebenden Außenwelt zunächst nur als Erzeugniß psychischer Functionen gelten müsse, zeigt sich nirgends so tiefgreifend und umgestaltend als in der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit.

Nichts scheint durch den Augenschein des täglichen Lebens so selbstverständlich und festgegründet zu sein, als die Realität einer uns in räumlicher Ausdehnung umgebenden Welt, in der wir selbst sind und uns bewegen, als die Realität des wirklichen Zeitverlaufs, der in unaufhaltsamem Strome alle Ereignisse mit sich zu führen scheint. Zeit und Raum erscheinen nach der gewöhnlichen Auffassung als die feste reale Basis, ohne die Nichts sein noch geschehen kann, deren Gesetzen alles Wirkliche als Bedingungen seiner Möglichkeit unterworfen sein müsse; sie erscheinen als vorweltliche Realitäten, welche den festen Rahmen alles Wirklichen bilden.

Und doch ist diese scheinbar so einfache, natürliche und selbstverständliche Auffassung nicht nur an sich unhaltbar und voll innerer Widersprüche, sondern sie ist in ihren Consequenzen ganz unvereinbar mit den durch die aprioriſche Naturanlage der Vernunft und des

Gewissens gegebenen sittlichen und religiösen Voraussetzungen über die Einrichtung des Weltganzen und das Ziel des Weltprocesses.

Man muß sich diese Consequenzen nur einmal klar vergegenwärtigen, um ihre Tragweite recht zu verstehen und zu würdigen.

Ist der Raum eine wirkliche Realität für sich, ist die Welt selbst eine unendlich ausgedehnte Größe, so kann sie nicht als einheitliches zusammengehöriges Ganzes begriffen werden, denn es fehlt der beliebig über alle denkbaren Grenzen hinaus ins Unendliche sich erweiternden Ausdehnung jedes Princip innerer Zusammengehörigkeit und Concentration. Es kann ein solches Princip nicht geben, da die Ausdehnung, welche über alle Grenzen des ausgedehnten Realen hinaus durch willkürliche Synthesis bis ins Unendliche erweitert gedacht werden kann, an sich gänzlich leer und inhaltlos gedacht werden muß. Mögen die Grenzen des einheitlichen Weltganzen unendlich weit gerückt erscheinen, grenzenlos im strengen Sinne kann ein einheitliches Ganzes nicht gedacht werden, denn mit der Verneinung der Grenzen wird nur in anderer Form die Zusammengehörigkeit der Einzelmomente des als grenzenlos Gedachten geleugnet. Der Begriff Grenze in seiner Anwendung auf das Weltganze bedeutet nicht Abgrenzung gegen ein noch außer ihm vorhanden gedachtes Reales, sondern Abgrenzung gegen das Nichts, das heißt mit anderen Worten: Wenn wir die Begrenztheit der Welt behaupten, so behaupten wir nur, daß alles Vorhandene bis an die Grenze des Nichts mit zu ein und derselben Welt gehöre, daß die Welt also ein zusammengehöriges Ganzes bilde. Dieser Begriff der inneren Zusammengehörigkeit zerfließt in sich selbst, wenn wir die princip- und grenzenlose Ausdehnung des leeren Raumes als einen Bestandtheil, eine Eigenschaft oder Form des Wirklichen mit in den Begriff des Weltganzen aufnehmen.

Ist der Raum eine Realität, so muß das Wirkliche entweder selbst ausgedehnt, oder in punktueller Form im Raume vertheilt gedacht werden.

Die erstere Alternative führt zu einer dynamistischen Weltauffassung, deren Unhaltbarkeit sich schon aus der Beobachtung dessen, was in uns selbst vorgeht, mit zwingender Nothwendigkeit ergiebt. Alle primitiven Erlebnisse, durch deren Vermittelung wir unsere Vorstellungen über das Wirkliche bilden, alle Gefühle, Empfindungen, Gedanken und Strebungen sind intensive Erregungen

unserer unräumlichen Seele, nicht extensive Größen oder Bewegungsarten einer extensiven Größe. Die dynamistische Weltansicht, die das letztere behauptet, welche die Kräfte wie elastische Fluida zwischen den Wesen betrachtet und auch die Vorgänge des geistigen Lebens aus solchen zusammensetzen und erklären möchte, schöpft ihre Argumente nicht aus der unmittelbaren Beobachtung des Lebens, sondern ist hier ganz von jener tiefeingewurzelten Gewohnheit beherrscht, welche uns beständig antreibt, uns den Inhalt jener Beobachtung durch räumliche Bilder und mechanische Analogieen zu erläutern und zu verdeutlichen. Es ist bequem und verführerisch, diese sinnlichen Bilder und Analogieen als reale Eigenschaften auf das Wirkliche zu übertragen, und sich dessen Verständniß dadurch scheinbar näher zu rücken. Dies ist aber eine mißverständliche Uebertreibung einer innerhalb ihrer Schranken vollkommen gerechtfertigten und nützlichen Vorstellungsweise, deren wir uns im täglichen Leben stets mit Glück und Erfolg zu bedienen pflegen. Auf metaphysischem Gebiete führt dieses Verfahren zu einer Verfälschung und Verunstaltung unserer Auffassung des ursprünglich Wirksamen. Dasselbe führt dazu, daß wir die Verhältnisse, Beziehungen und Kraftwirkungen, welche wir zwischen den realen Wesen anzunehmen, durch die Beobachtung des Lebens veranlaßt werden, und welche wir jener Gewohnheit nach zunächst bildlich *zwischen* den als räumlich getrennt und selbst ausgedehnt vorgestellten Wesen als irgendwie räumlich suspendirt oder expandirt denken, nun auch *in der That in dieser Gestalt objectiviren, und in sie, in die zwischen den realen Wesen irgendwie ausgespannt gedachten Verhältnisse, Beziehungen und Kraftwirkungen das nur intensiv erlebbare Wesen des Wirklichen künstlich hineinprojiciren.* Wir täuschen uns dann selbst, indem wir wähnen, die ursprünglich bildlich gemeinten, und nur durch einen metaphysischen Fehlschluß künstlich objectivirten Inhalte unserer Vorstellungen unmittelbar in ihrer ausgedehnten Gestalt wahrgenommen zu haben.

Suchen wir uns klar zu verdeutlichen, was wir eigentlich mit jenen bildlichen Vorstellungen und Analogieen im Sinne hatten, und was die Vorgänge an sich bedeuten, welche wir uns dadurch versinnlichen, so werden wir inne, daß alle unmittelbaren Erlebnisse nur Arten sind, wie uns zu Muthe ist, wie wir uns befinden, daß alle nur *intensive* Erregungen unseres Wesens sind und sein können,

und daß es ganz widersinnig ist, eine Empfindung, ein Gefühl, einen Gedanken oder einen Willensakt in räumlicher Ausdehnung zu denken; wir werden dann inne, daß wir die wahre Natur unseres eigenen Wesens und alles Wirklichen nur im Leben und Wirken selbst zu erfassen vermögen, also in intensiven Erregungen eines an sich unausgedehnten Wesens; daß Verhältnisse, Beziehungen und Kraftwirkungen solcher Wesen objektiv nur wirklich sein können als das, was die an sich unausgedehnten Wesen selbst durch ihr Zusammensein und Aufeinanderbezogensein leiden und in sich erleben, und daß jene Verhältnisse, Beziehungen und Kraftwirkungen subjektiv nur wirklich seien als die Thaten des Beziehens und Vergleichens in der Seele des Beobachters, welcher die Vorstellungen jener realen Wesen in seinem Bewußtsein mit einander in Beziehung bringt. Verhältnisse, Beziehungen und Kraftwirkungen können daher überhaupt niemals wirklich zwischen den realen Wesen vorhanden; sie können überhaupt nicht objektiv und in räumlicher Ausdehnung gedacht für sich wirklich sein, und ebensowenig kann das Wesen und Wirken des Realen selbst in dieser bildlichen räumlich ausgedehnten Form an sich bestehen und wirklich sein. Alles Geschehen ist an sich unräumliches Geschehen, und kann nicht an einem ausgedehnten Realen haften. Die ganze dynamistische Weltansicht, welche das Gegentheil behauptet, beruht auf einer metaphysisch undenkbaren und verkehrten Objektivirung bildlicher Vorstellungen, durch welche wir uns unsere intensiven Erlebnisse zu verdeutlichen suchen.

Alle diese Versuche scheitern, wenn wir Ernst damit machen, an ihrem eigenen inneren Widersinne und an dem Thatbestande des innerlich unmittelbar Erlebten, sie alle enden damit, daß wir, wenn wir die Vorstellung des realen Raumes trotzdem beibehalten, das wirksame Reale doch nur in punktueller Form im Raume enthalten und vertheilt, und daß wir diese unausgedehnten lebendigen realen Wesen als die eigentlichen Sitze und Ausgangspunkte alles Wirkens und Lebens zu denken genöthigt werden.

Die solchergestalt corrigirte Auffassung führt daher zunächst zur atomistischen Weltansicht.

Danach erscheint alles wirksame Reale in selbst unausgedehnten Punkten concentrit, welche im Raume vertheilt und doch in durchgängiger Wechselwirkung mit einander stehend gedacht werden. Die

Atome erscheinen demnach als selbständige Wesen, welche durch anziehende und abstoßende Kräfte auf einander wirken, und sich durch die wechselnde Art und Intensität dieser Wechselwirkungen ihre gegenseitigen Stellungen im Raume bestimmen. Die völlige Unhaltbarkeit auch dieser Auffassung habe ich schon im 6. Kapitel des ersten Theils des ersten Abschnittes ausführlich dargelegt. Undenkbar und widerspruchsvoll in sich selbst war die Annahme absolut selbständiger und doch zu dem Ganzen einer Welt miteinander verbundener Wesen. Undenkbar und widerspruchsvoll der Gedanke einer übergreifenden Wechselwirkung solcher Wesen. Es war eine dem Begriffe des Wirkens, welches immer nur als innere Zustandsänderung eines Wesens betrachtet werden kann, durchaus widersprechende Vorstellung, daß die Wirkung sich aus dem einen Wesen loslösen, einen Moment für sich sein, die Richtung auf ein anderes Wesen finden und sich dort als Veränderung dieses zweiten Wesens etabliren könne. Es zeigte sich, daß die ganze Kette dieser Vorstellungen nur bildlich zu nehmen sei und dem wahren Hergange des Wechselwirkens nicht entsprechen könne. Erklärlich wurde dieser Hergang erst dadurch, daß man die Annahme der absoluten Selbständigkeit der Einzelwesen fallen ließ und diese als Modi einer einzigen Substanz betrachtete. Es ergab sich weiter, daß die Realität dieser Einzelwesen lediglich in ihrem Fürsichsein bestehen könne, das heißt in der Art, wie jenes eine absolute Wesen in ihnen für sich ist. Nur auf diese Weise ließ sich die im Bewußtsein unmittelbar als wirklich erlebte relative Selbstständigkeit der Einzelwesen mit der Thatsache der Wechselwirkung in Einklang bringen. Nur innerhalb ein und desselben einheitlichen substantiellen Wesens ist ein Causalzusammenhang des Geschehens und Wirkens denkbar, und die Möglichkeit einer Wechselwirkung verschiedener Wesen ist nur begreiflich, wenn die Scheidung der Wesen sich blos auf das Bewußtsein ihres besonderen Fürsichseins, nicht aber bis auf den substantiellen Grund ihrer Existenz erstreckt. Jede Erregung a' des einen dieser relativ selbständigen Wesen a kann dann zugleich als Bewegung des ganzen allen Wesen gemeinsamen substantiellen einheitlichen Urgrundes aller aufgefaßt werden, die in allen Formen des gesonderten Fürsichseins dieses einen Absoluten b. c. d . . . ., je nach der Art und Intensität der Verwandtschaft oder des Zusammenhanges dieser mit a, eine der Erregung des a' correspondirende

Zustandsänderung b^1, c^1, d^1 . . . jener übrigen Wesen zur Folge haben würde. Jeder Erregungszustand a^1 klingt dann in allen Fürsichseins-Momenten des einen absoluten Wesens wieder und wird in allen, in denen er die Bewußtseins-Schwelle überschreitet, als correspondirende Wirkung des Vorgangs a^1 empfunden, ohne den allen Wesen gemeinsamen substantiellen Boden des einen Absoluten zu verlassen, ohne vom einen Wesen auf das andere überspringend zwischen dieselben zu treten. Er bleibt, während er in anderen Wesen wirkt, was er ist, intensiver Erregungszustand zunächst des Wesens a und als solcher zugleich Erregungszustand des absoluten Weltgrundes, der sich in allen anderen Arten des Fürsichseins dieses Einen auf besondere Weise als Wirkung manifestirt.

Die einzelnen Wesen können daher, wenn sie auf einander wirken sollen, auch nicht als unausgedehnte Wesen in einem realen Raume vertheilt, sondern sie können nur als Wesensmomente eines einzigen unausgedehnten Wesens gedacht werden, welches der substantielle Grund alles Wirklichen ist und daher dem Raume als solchem keinen Ort und keine Möglichkeit der Existenz mehr übrig läßt. Da dieses eine absolute Wesen alles Wirkliche in sich schließt und selbst unausgedehnt ist, da alle denkbaren Arten des Geschehens in der Welt nur als intensive Erregungen jenes Einen, da alle endlichen Wesen nur als Fürsichseinsmomente desselben gedacht werden können, so können auch keine Beziehungen, Verhältnisse und Kraftwirkungen irgend welcher Art, insbesondere auch keine Raumbeziehungen zwischen den endlichen selbst unausgedehnten Wesen irgendwie in wirklicher Realität suspendirt und vorhanden gedacht werden.

Beide Alternativen, zu denen die Annahme der Realität des Raumes führt, die dynamistische und die atomistische Weltansicht, scheitern daher an ihren eigenen inneren Widersprüchen, in welche sie sich eben durch jene Annahme verwickeln.

Aber nicht nur, daß die gegebenen Thatsachen der Wahrnehmung und deren unabweisbare Voraussetzungen und Consequenzen für die Annahme der Realität des Raumes keinen Spielraum lassen; diese Annahme ist über sich selbst im Unklaren. Es ist ganz unklar, was die behauptete Realität des Raumes

denn eigentlich bedeute, was damit gesagt sein solle, daß der Raum an sich wirklich sei?

Worin soll die behauptete Realität des Raumes bestehen? Soll der Raum ein Ding, soll er eine Eigenschaft der Dinge sein? Daß beides undenkbar ist, ergiebt sich aus dem, was ich soeben über die Unhaltbarkeit der dynamistischen Weltansicht entwickelt habe. Wirklich ist nur was wirkt, das heißt, was irgendwie für sich ist und in der specifischen Art seines Fürsichseins Grund, Richtung und Ziel seines Wirkens in sich trägt. Alles dieses paßt nicht auf den Raum, der eben als völlig unbewegte, ruhende, in allen Theilen und Richtungen gleichartig constituirte unendliche Größe vorgestellt wird, innerhalb deren kein Punkt sich seinem specifischen Inhalte und Werthe nach von allen anderen unterscheidet, innerhalb deren kein Punkt irgend welchen specifischen Charakter und Inhalt an sich trägt. Weder der Raum im Ganzen noch irgend einer seiner Punkte kann daher für sich sein und wirken. Es fehlt ihm an allen Merkmalen der Dingheit und Wirklichkeit.

Wäre er aber trotzdem auf irgend welche unbegreifliche Art wirklich, so stünde er in seiner starren unbewegten und unbeweglichen Realität außerhalb aller Wechselbeziehung mit den angeblich in ihm befaßten realen Wesen, da er weder selbst auf diese wirken, noch irgend welche Einwirkungen von ihnen erleiden könnte. Er stünde dann also in seiner räthselhaften und unbegreiflichen Realität außerhalb der Weltwirklichkeit der realen Wesen, er stünde der übrigen Welt als eine selbständige Realität eigener Art beziehungs- und zusammenhangslos gegenüber, oder richtiger: er stünde ihr gar nicht gegenüber, weil er eben wegen dieser Beziehungslosigkeit gar nichts mit der übrigen Welt zu schaffen hätte, weil Welt und Raum dann für einander überhaupt nicht da wären.

Auch als Eigenschaft der realen Wesen kann der Raum nicht gedacht werden, da wir soeben gesehen haben, daß es nur unausgedehnte Wesen geben könne. Als Eigenschaften der Wesen können wir nur die constanten Arten und Formen ihres Wirkens und Leidens betrachten oder die charakteristischen Eigenthümlichkeiten, wie sie sich unter wechselnden Umständen benehmen. Alles Fürsichsein, alles Wirken und Leiden der Wesen, alle ihre Reactionsweisen, in denen sich die specifische Art ihrer Natur offenbart, sind aber, wie wir wiederholt hervorgehoben haben, immer nur als intensive Erregungen

zu betrachten, nicht als extensive Größen. Es ist ganz undenkbar, den Raum als ausgedehnte Eigenschaft unausgedehnter Wesen zu betrachten.

Ebensowenig kann der Raum als eine Form, als ein Verhältniß oder als eine Ordnung der Dinge gedacht werden. Er erscheint uns als die Möglichkeit des Nebeneinanderseins einer Vielheit, und deßhalb seiner Natur nach fähig, unendlich viele verschiedene Formen in sich zu verzeichnen, unzählige Verhältnisse in sich bestehen, die mannigfachsten denkbaren Ordnungen in sich darstellen zu lassen. Die Gründe der Form-, Verhältniß- und Ordnungsbestimmung liegen aber nicht im Raume selbst, sondern in den specifischen Charakteren der Dinge, welche in ihm vorgestellt werden. Die Dinge, das heißt die wirksamen Elemente selbst, deren aprioriſche Naturanlage, und in letzter Instanz der allen gemeinsame eine substantielle Grund ihres Daseins, bestimmen allein Form und Ordnung ihrer gegenseitigen Verhältnisse. Es ist keine ausgedehnte an sich form- und inhaltlose Realität zwischen ihnen denkbar, welche wie eine ihnen übergeordnete Macht ihr gegenseitiges Verhalten und ihre gegenseitige Ordnung vorschreiben, oder an sich selbst eine Ordnung zwischen ihnen bilden könnte. Alle diese Versuche, den Raum als außer und zwischen den realen Wesen in irgend welcher Art für sich wirklich zu denken, sind sich daher nicht einmal über den Sinn dessen klar, was sie behaupten und erweisen möchten.

Auch die Annahme der Realität der Zeit als solcher, das heißt der leeren Zeit, widerstreitet den Ansichten über Inhalt, Einheit und Zweckbestimmtheit des Weltprocesses, welche wir gewöhnlich arglos damit verknüpft finden. Man vergegenwärtige sich nur, was diese Behauptung eigentlich besagen will! Die als real gedachte leere Zeit soll als solche alles Geschehene in sich schließen, sie soll den einzigen Strom alles Geschehens bilden, alles Geschehen soll ihr als einer vorweltlichen Macht unterworfen sein, einer Macht, die an sich gänzlich inhaltleer, ohne Ziel und Zweck, ohne Grund und Princip des Wirkens gedacht wird. Behauptet man im Ernst, daß die Leerheit dieses leeren Zeitverlaufs wirklich Basis und Rahmen alles Geschehens bilde, so heißt das nicht mehr und nicht weniger, als den Weltzweck verneinen und allem Geschehen ein vorweltliches abstraktes und inhaltleeres blindes Fatum überordnen.

Auch hier ist es nöthig, sich vor Allem den Sinn jener Behauptung klar zu machen.

Was denkt man sich unter dem leeren Zeitverlauf? Als was denkt man sich die reale Zeit? Welche Art von Existenz und Wirklichkeit soll in ihr realisirt sein? Was ist die Zeit, was bleibt für sie übrig, wenn man von allem concreten Geschehen, wenn man von allem abstrahirt, was zeitlich verläuft? Sie kann kein Ding für sich sein, denn sie ist eben nicht für sich, weil sie ohne allen Inhalt ist. Sie kann aus demselben Grunde kein realer Proceß sein, denn alles Werden, Geschehen und sich Verändern ist werden, geschehen und sich verändern von irgend Etwas. Sie ist auch keine Form, kein Verhältniß, keine Ordnung des Geschehens, denn sie wird ähnlich wie der Raum als das an sich formlose Princip gedacht, welches das Bestehen aller Formen, Verhältnisse und Ordnungen des Geschehens erst möglich machen soll. Sie könnte deßhalb nur als ein allgemeiner Hintergrund gedacht werden, an dem alles Geschehen verlaufen müßte, als ein selbst beweglicher Schauplatz, auf dem alles Geschehen verlaufen müßte. Auch dieser Gedanke zerfließt jedoch bei näherer Betrachtung in sich selbst. Als Schauplatz oder Boden, auf dem alle einzelnen Processe des Geschehens verlaufen, können wir uns weiter nichts denken als eben die Realitäten der Einzelwesen selbst, deren Zustandsänderungen jene Processe sind und allein sein können, denn alles Werden und Geschehen ist, wie wir gesehen haben, unter den Allgemeinbegriff einer Zustandsänderung lebendiger Wesen zu rubriciren. Der gemeinsame Boden alles Geschehens ist aber die Realität des einen Unendlichen, welches wir als Grund der Wirklichkeit aller Einzelwesen und alles Geschehens in ihnen betrachten müssen.

Außerdem giebt es Nichts und kann es Nichts geben. Es giebt kein Geschehen zwischen den lebendigen Wesen und außer ihnen, sondern nur in ihnen. Alles Geschehen ist Wirken und Leben in den lebendigen Wesen.

Denken wir uns, wie ich der weiteren Darstellung vorgreifend zur vorläufigen Orientirung bemerke, das Leben des einen absoluten Wesens, welches der substantielle Grund alles Wirklichen ist, in allen seinen Phasen durch einen einheitlichen Zweck bestimmt, so können wir die Tendenz zur Realisirung des Weltzwecks als den gemeinsamen Hauptstrom alles Geschehens betrachten, dessen Bewegungs-

rhythmus sich in allen Momenten nach seinem eigenen Inhalt und Ziele gliedert, das alles Geschehen in sich befaßt, und in der That eine reale verständliche Basis und einen alles umfassenden Rahmen aller Processe des Werdens und der Veränderung zu bilden geeignet erscheint. Doch dieser Gedanke wird sich erst am Schlusse unserer Untersuchungen als deren Endergebniß mit voller Evidenz darstellen. Vorläufig ist nur soviel klar, daß der Proceß der Weltbewegung nicht durch die Annahme der Realität einer leeren Zeit, sondern daß derselbe immer nur durch seinen eigenen Inhalt und seine eigenen Ziele erklärt und verständlich gemacht werden könne, und daß die leere Zeit dabei stets als ein leeres Superfluum erscheinen muß.

Abstrahiren wir aber auch von diesen Bedenken und nehmen wir einmal versuchsweise das Undenkbare trotzdem als gegeben an. Nehmen wir an, es sei eine reale leere Zeit auf unbegreifliche Weise vorhanden, in der nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise alle Ereignisse verliefen, oder welche als ein constanter gleichmäßiger Strom alle Ereignisse mit sich führte, so würden wir wieder den Sinn unserer eigenen Behauptung nicht verstehen. Wir würden dann nicht nur den Inhalt dessen, was wir mit dieser Annahme eigentlich im Sinne haben, sondern auch das Verhältniß dieses als wirklich angenommenen leeren Zeitablaufs zu den wirklichen concreten Processen des Geschehens ganz unangebbar finden. Nach welchem Rhythmus sollte diese leere Zeit verlaufen, da sie doch kein Princip der Gliederung und Theilung, der Scheidung ihrer einzelnen Momente in sich trägt? In Wahrheit sind es doch nur die beobachteten Regelmäßigkeiten im Verlauf gewisser realer Processe des Geschehens, z. B. die Regelmäßigkeiten im Umlauf der Weltkörper, welche alle Maßstäbe der Zeiteintheilung an die Hand geben, und ohne den gleichförmigen Rhythmus in der Wiederkehr dieser Bewegungen gäbe es weder eine Zeiteintheilung, noch eine Regelmäßigkeit des Zeitablaufs, denn Regeln kann es nur für das wirkliche inhaltvolle Geschehen, nicht aber für das leere Geschehen geben. Geben wir aber trotzdem selbst einmal zu, es sei auf unbegreifliche Art eine Regelmäßigkeit des leeren Zeitablaufs und ein constantes bleibendes Maß der Zeit vorhanden, so würden wir doch wieder ganz unbegreiflich finden, wie dieser leere regelmäßige Zeitablauf auf die Processe des wirklichen Geschehens

irgend welchen Einfluß ausüben, wie er die Ereignisse mit sich führen, wie er nach der gemeinen Vorstellungsweise den Hauptstrom alles Geschehens bilden könne?

Wirken kann nur das Wirkungsfähige auf einander. Wirkungsfähig ist nur das Lebendige, wirkungsfähig sind nur die realen Wesen, deren Naturen durch specifische concrete Lebensinteressen bestimmt sind, welche die einzigen denkbaren Antriebe des Wirkens in ihnen bilden; wirkungsfähig wäre nicht das leere Geschehen des leeren Zeitablaufs, selbst wenn es an sich denkbar oder vorhanden wäre. Denken wir uns, daß alle Bedingungen des Eintritts eines Ereignisses durch das Zusammentreffen seiner Ursachen in der Wirklichkeit erfüllt seien, so tritt das Ereigniß ein, ohne daß der als parallel nebenherlaufend gedachte leere Zeitablauf noch irgend etwas hinzuzufügen nöthig hätte, oder hinzuthun könnte. Sind jene Bedingungen nicht erfüllt, so tritt das Ereigniß nicht ein, mag daneben noch eine leere Zeit verlaufen oder nicht. Der Zeitablauf könnte den Eintritt des erwarteten Ereignisses nur dann mitbedingen, wenn er selbst eine der wirksamen realen Ursachen dessen Eintritts wäre, wenn er also irgendwie auf die Dinge und deren Processe einzuwirken vermöchte, was er nicht kann, weil er eben leerer Zeitablauf sein soll.

Fassen wir alle diese Erwägungen zusammen, so schwindet die Zuversicht und Selbstverständlichkeit, mit der wir im gewöhnlichen Leben Raum und Zeit unbedenklich als selbständige Realitäten zu behandeln gewohnt sind, sie schwindet wenigstens insoweit, als es sich darum handelt, die letzten Principien des Wirkens und das wahre Wesen der Dinge zu erkennen. Es wird uns offenbar, daß Raum und Zeit jedenfalls nicht in der Weise außerhalb und zwischen den Dingen und Ereignissen für sich wirklich sein können, wie solches der Augenschein des täglichen Lebens zu lehren scheint. Es wurde offenbar, daß diese gewöhnliche Auffassung des Raumes und der Zeit nicht nur voll innerer Widersprüche und an sich unhaltbar, sondern daß sie auch — wie sich das vollständig erst im letzten Abschnitte zeigen wird — unvereinbar mit denjenigen idealen Anforderungen ist, welche wir vermöge der Naturanlage unserer Vernunft und unseres Gewissens an den Thatbestand des Wirklichen zu stellen genöthigt werden. Die Frage nach der Realität oder Idealität, nach Wesen und Bedeutung des Raumes und der Zeit erlangt deshalb

durch die angeregten Bedenken eine eminente wissenschaftliche und practische Bedeutung, denn einerseits können wir jene idealen Anforderungen nicht fallen lassen, andererseits beherrschen Raum und Zeit unseren ganzen Vorstellungskreis in plastischer Anschaulichkeit, sie bilden den festen Rahmen, in dem wir alle unsere Vorstellungen verzeichnen, wir können sie nicht wegdisputiren, sondern müssen der Thatsächlichkeit ihrer Geltung gebührende Rechnung tragen. Ohne die Anschauung des Raumes wären wir außer Stande, die Mannigfaltigkeit verschiedener Dinge überhaupt vorzustellen, die Dinge unter einander in ein ihren gegenseitigen Beziehungen und Wirkungen entsprechendes Verhältniß zu bringen. Ohne die Anschauung der Zeit würde es uns nicht gelingen, die Processe des Werdens und der Veränderung an sich und in ihrem inneren Zusammenhange vorzustellen, das heißt die Momente der Gegenwart mit ihren Entstehungsgründen und Folgen in einen einzigen Wirklichkeitsbegriff des Geschehens zusammenzufassen. Könnten wir dies alles nicht, könnten wir nicht getrennte Dinge vorstellen, mit einander vergleichen und in Beziehung setzen, könnten wir nicht das Gegenwärtige mit dem früher Erlebten und dem in der Zukunft Erwarteten in der anschaulichen Vorstellung des Werdens zusammenfassen, so würden unserer intellectuellen Geistesbildung die Grundlagen und Mittel fehlen, deren sie bedarf, um den Anforderungen unserer sittlichen Lebensbestimmung genügen zu können. Raum und Zeit sind daher ganz unentbehrliche Momente für die sach- und zweckentsprechende Entfaltung unserer Geistesthätigkeit, für die Gestaltung unserer Vorstellungswelt und die Erfüllung unserer Lebensbestimmung.

Und doch sollen Raum und Zeit nicht das sein und bedeuten, was sie uns nach dem überredenden Augenscheine des Lebens zu sein und zu bedeuten scheinen! Je mehr wir uns von ihrer Unentbehrlichkeit überzeugen, um so dringender wird die Frage: *was sind und bedeuten denn nun eigentlich Raum und Zeit?*

Zweites Kapitel.

Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit.

In der ganzen vorkantischen Philosophie suchen wir vergebens nach einer befriedigenden Antwort auf diese für die Gestaltung unserer ganzen Weltansicht entscheidende und grundlegende Frage. Erst

durch die Reformbewegung des Kantschen Denkens wurde dieselbe richtig formulirt und ihre Lösung vorbereitet. Erst diese Reformbewegung führte auf den rechten Standpunkt, der uns den Weg zur Lösung jener wichtigen Frage aufschloß und das Gebiet erleuchtete, durch welches dieser Weg allein führen kann. Es ist der Grundgedanke des Kriticismus, der uns diesen Weg finden ließ, *der Grundgedanke, daß die ganze phänomenale Wirklichkeit der uns umgebenden Außenwelt nur durch eigene Thätigkeit des erkennenden Geistes in uns aufgebaut werden könne.*

Durch diesen Grundgedanken war ein neues einheitliches und schöpferisches Princip für das gesammte philosophische Denken gewonnen. Er führte zu der Einsicht, daß es, um das wahre Wesen der der Wahrnehmung und Beobachtung zugänglichen phänomenalen Weltwirklichkeit recht zu erkennen, vor Allem darauf ankomme, die bei deren Entstehung in uns mitwirkenden Factoren des subjectiven Geisteslebens sich klar und deutlich zum Bewußtsein zu bringen und deren Inhalt und Wesen richtig und sachgemäß zu würdigen. Auch die Einwirkungen, welche dem erkennenden Subjecte von Außen zugeführt werden, müssen und können ja nur in den durch die Naturanlage jenes gegebenen Formen der Auffassung und Zusammenfassung verarbeitet werden, und können nur *in diesen Formen* bei Gestaltung unserer Weltansicht zur Geltung kommen. Wie in letzter Instanz immer nur durch ein subjectives *Gefühl unmittelbarer Evidenz* darüber entschieden werden kann, ob etwas für wahr oder unwahr zu halten sei, denn eine Vergleichung des Wahrgenommenen oder des daraus Gefolgerten mit dem der Wahrnehmung entsprechenden Objecte der Außenwelt ist ja unmöglich, so kann auch *die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Allgemeinheit jener Formen der Auffassung und Zusammenfassung, durch welche der Bau des Mikrokosmus in uns in allen seinen Theilen bestimmt und geordnet ist, gleichfalls nur auf einer gegebenen aprioristischen Geistesanlage in uns beruhen*, und nicht blos durch Erfahrung und Beobachtung erlangt sein. So verhält sich's, wie wir im vorigen Abschnitte gesehen haben, mit den Kategorieen des Denkens und allen ursprünglichen Inhalten unseres Empfindens, Fühlens und Wollens. So verhält sichs auch insbesondere mit den „Formen unserer sinnlichen Anschauung", mit den *Anschauungen des Raumes und der Zeit.*

Es wurde durch jenes Princip offenbar, daß die Thätigkeit des Wahrnehmens selbst nur in inneren Erregungen des erkennenden Subjectes bestehen könne, daß mithin nur innere Erregungen des Subjectes die Bausteine bilden können, aus denen die Anschauungen des Raumes und der Zeit sich in uns aufbauen. Mögen daher Raum und Zeit als Realitäten an sich außer und zwischen den erkennenden Wesen für sich noch einmal wirklich sein oder nicht; soviel ist gewiß, daß wir das Vorhandensein derartiger Realitäten nicht durch directe Wahrnehmung erfassen könnten. Raum und Zeit könnten, selbst wenn sie für sich wirklich wären, nicht in ihrem realen Ansichsein in den erkennenden Geist übergehen, dieser könnte vielmehr immer nur indirect durch irgend welche Eindrücke, welche er von ihnen erlitte und welche selbst nur in unräumlichen Erregungen der Seele bestehen könnten, dieser zum Bewußtsein und zur Wahrnehmung kommen. Die Vorstellungen aber, welche der Geist sich von jenen Realitäten bilden könnte, das heißt die Anschauungen des Raumes und der Zeit, würden, wie die Erregungen, welche sie veranlassen, im Geiste selbst unräumlich sein.

Durch diese Erwägungen wurde für die Idealität des Raumes und der Zeit ein fester Boden im Gebiete des Thatsächlichen gewonnen, die Frage nach Wesen und Bedeutung des Raumes und der Zeit wurde dadurch in ein ganz neues Stadium gerückt. Jetzt erst war der rechte Standpunkt für ihre Beurtheilung und Beantwortung gekommen.

Dies ist der Grundgedanke der Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit: Der Raum, der uns in plastischer Anschaulichkeit zu umgeben scheint, die Zeit, in der unser Leben zu verlaufen scheint, sind nicht Realitäten an sich und außerhalb des erkennenden Geistes, sondern Formen unserer subjectiven sinnlichen Anschauung, welche a priori im Gemüthe angetroffen werden. (Transscend. Aesthetik § 1): „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese aber findet nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Recepti-

vität), Vorstellungen durch die Art, wie sie von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit."

Sinnlichkeit und Verstand sind nach Kant's Ansicht die einzigen Quellen der Erkenntniß. „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweif (indirecte) vermittelst gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann."

Den Gegenstand empirischer Anschauung nennt Kant „Erscheinung" und unterscheidet in ihr die Materie von der Form. Die Materie der Erscheinung, der eigentliche Inhalt der sinnlichen Empfindung, soll a posteriori gegeben sein, die Formen derselben aber „zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen, und daher abgesehen von aller Empfindung betrachtet werden" können.

Diese von ihren Inhalten abgelösten reinen Formen der sinnlichen Anschauung sind nun nach Kant's Lehre der Raum und die Zeit. Den Raum bezeichnet Kant als die Form des „äußeren Sinnes", die Zeit als die Form des „inneren Sinnes." Durch den äußeren Sinn stellen wir uns Gegenstände als außer uns vorhanden vor, durch den inneren Sinn erfassen wir die Zustände des eigenen Ich. Danach ist die Zeit „die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt", „weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüthes, zum inneren Zustande gehören, dieser innere Zustand aber stets unter der formalen Bedingung der Zeit angeschaut wird." Der Raum aber „als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori blos auf äußere Erscheinungen eingeschränkt."

Beide Formen, Raum und Zeit, sind Anschauungen und nicht Allgemeinbegriffe. Das heißt: Die einzelnen Raumtheile und Zeittheile sind nicht blos einander coordinirte Beispiele eines ihnen übergeordneten Allgemeinbegriffs, die wie die Arten einer Gattung blos das gemeinsam hätten, daß sie alle den Character der Räumlichkeit oder Zeitlichkeit an sich trügen, sondern alle Raumtheile und alle Zeittheile stehen zugleich ohne Ausnahme in festen unabänderlichen gegenseitigen Beziehungen zu einander,

sie sind alle Theile eines Ganzen, und schließen sich zu einem Bilde, zu einer Totalanschauung zusammen. Während die Arten eines Allgemeinbegriffs blos durch die Gemeinsamkeit gewisser Eigenschaften, in denen sie übereinstimmen, begriffsmäßig mit einander verbunden sind, können wir die concreten Raumgestalten und Zeitperioden nicht anders als Raumtheile und Zeitabschnitte denken, welche sich mit allen übrigen Raumtheilen und Zeitabschnitten zu dem Bilde des einen Raums und der einen Zeit ergänzen. Es ist daher nur ein Raum und nur eine Zeit denkbar. Beide sind, dies ist ein wesentlicher Zug der Kant'schen Ansicht, in dieser fertigen Gestalt, als Totalanschauungen dem Geiste angeboren. Der Raum erscheint vermöge der Zusammengehörigkeit aller seiner Theile als „eine unendliche gegebene Größe." Die Zeit stellen wir uns unter dem Bilde „einer in's Unendliche fortgehenden Linie" vor, „in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist."

Da alle Erkenntniß sich auf sinnliche Anschauungen beziehen muß, und Raum und Zeit die einzigen reinen Formen der Sinnlichkeit sind, so können wir sowohl die äußeren Gegenstände wie die inneren Vorgänge in uns nicht anders als in ihnen auffassen. Es folgt hieraus, daß Raum und Zeit nicht als zufällige und empirische, sondern als nothwendige Vorstellungen erscheinen. Diese Nothwendigkeit und Apriorität der Raum- und Zeitanschauung ist dann der Grund der Apodicticität einer ganzen Reihe anderer synthetischer Erkenntnisse, welche nach Kant's Ansicht aus ihnen herfließen sollen. So soll die Raumanschauung der Grund der Apodicticität der geometrischen Gesetze, die Zeitanschauung der Grund der Apodicticität der Principien der allgemeinen Bewegungslehre sein. Die außer Frage stehende Gewißheit dieser Sätze ist nicht aus der Erfahrung zu begründen, läßt sich auch nicht durch Zurückführung auf andere einfachere Sätze beweisen, sondern beruht auf unmittelbarer Anschauung und gilt Kant umgekehrt als Beweisgrund für die Apriorität der Raum- und Zeitanschauung. Denn, so argumentirt er, wären Raum und Zeit selbst objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge, so könnten sie in ihrem rein thatsächlichen Vorhandensein nur empirisch wahrgenommen werden. Die Raum- und Zeitanschauung wären dann nur empirische Nachbilder des wirklichen

Raumes und der wirklichen Zeit. Die aus jenen Anschauungen erschlossenen Sätze wären dann nur Erfahrungssätze und könnten eben deshalb „niemals die Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit enthalten, dergleichen doch das Characteristische aller Sätze der Geometrie ist."

Dieses großartige Unternehmen Kants, die Entstehung der Raum- und Zeitanschauung aus rein subjectiven Gründen zu erklären, eröffnete die Aussicht, mit einem Schlage alle die Widersprüche, Unklarheiten und bedenklichen Consequenzen zu beseitigen, welche die Annahme der Realität des Raumes und der Zeit in sich schließt.

Darin liegt das Bedeutsame dieser neuen Auffassung, daß sie die Möglichkeit darbot, die Bedeutung und Unentbehrlichkeit des Raumes und der Zeit für die Gestaltung unseres Lebens und unserer Weltansicht in vollem Maße aufrecht zu erhalten, und doch zugleich die Realität beider, wenigstens in der Form, wie sie uns erscheinen, zu verneinen, denn die Annahme der Realität des Raumes und der Zeit in dieser phänomenalen Form war ja, wie wir gesehen haben, und später noch deutlicher einsehen werden, der alleinige Quell aller jener Unklarheiten und Widersprüche.

Der subjective Ursprung der Raum- und Zeitanschauung läßt freilich die Frage noch unentschieden, ob außer unseren Anschauungen des Raumes und der Zeit noch ein wirklicher Raum und eine wirkliche Zeit existiren? Vorausgesetzt: Letzteres sei der Fall, so könnten die zusammenstimmenden Anschauungen des wirklichen Raumes und der wirklichen Zeit in den unzähligen Individuen nicht selbst der Raum und die Zeit, sondern nur Bilder derselben sein, deren Vorhandensein entweder aus rein subjectiven Gründen oder aus Einwirkungen des einen Raumes und der einen Zeit auf die Subjecte erklärt werden könnte. Wenn daher auch, wie es allerdings zweifellos der Fall ist, die Anschauungen des Raumes und der Zeit in uns geistigen Ursprungs sind, so bleibt darum doch die Frage immer noch offen, ob jenen Anschauungen des Raumes und der Zeit in uns noch ein realer Raum oder eine reale Zeit außer uns entspreche, welche in jenen Anschauungen abbildliche Ausdrücke gefunden hätten?

Kant hat diese Frage auf das Bestimmteste verneint. Er betrachtet Raum und Zeit lediglich als subjective Weisen

der Auffassung und Zusammenfassung des Mannigfaltigen in der Erscheinung, die, in der Naturanlage des Menschen begründet, in allen auf gleiche Weise vorhanden und wirksam sind. „Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht die Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht." Er behauptet die Realität des Raumes nur in Ansehung der Erscheinungen, aber „die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden." Ingleichen behauptet er die Idealität der Zeit, „nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann."

Der tiefere Grund dieser Annahme ist zweifelsohne darin zu suchen, daß Kant, wie bereits erwähnt, überhaupt zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt der „Dinge an sich" jene strenge Scheidelinie zog, vermöge deren nur die Erstere der Wahrnehmung zugänglich, die letztere aber gänzlich unerkennbar sein sollte. Da auch die reinen Formen der sinnlichen Anschauung, ähnlich wie die Kategorieen, nur zur Erscheinung gehören sollten, so konnte ihnen, wie diesen, nur eine phänomenale Bedeutung beigemessen werden. Den Anschauungen des Raumes und der Zeit wurde daher jedes Analogon in der Welt der Dinge an sich abgesprochen. Sie sollten nicht nur nicht in den Formen, in welchen sie uns erscheinen, nicht als Raum und Zeit, außer uns wirklich sein, sondern es sollte ihnen überhaupt gar nichts in der Welt der Dinge entsprechen; sie sollten nur allein reine Formen der sinnlichen Anschauung sein und außerdem Nichts.

Diese Auffassung ist, wie gesagt, keine nothwendige Consequenz jener für die ganze Lehre grundlegenden Annahme der subjectiven Entstehungsart der Raum- und Zeitanschauung in uns, aber sie war von tiefgreifender Bedeutung für die weitere Gestaltung der Weltansicht Kants. Die Kluft zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" wurde dadurch noch erweitert und verschärft. Wenn der räumlichen Anschauung in der Welt der „Dinge an sich" gar nichts entsprechen soll, so fällt damit jede Möglichkeit weg, sich noch irgend

etwas Bestimmtes unter dieser Welt der Dinge an sich vorzustellen. Es bleibt dann unangebbar, weshalb die Einwirkungen, welche wir doch von den Dingen an sich erleiden sollen, bald von dieser, bald von jener Richtung her? warum sie überhaupt bald so, bald anders? warum bald stärker, bald schwächer? auf das erkennende Subject einwirken, was doch thatsächlich, und zwar in der buntesten und mannigfachsten Art fortwährend geschieht. Es bliebe unangebbar, und das ist hier die Hauptsache, weshalb die unabsehbare Fülle der Erscheinungen stets und überall in allen Einzelheiten an ganz bestimmte Orte vertheilt und geordnet erscheint? Da ferner auch „der Begriff der Veränderung und Bewegung nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist," so gehört auch dieser fundamentale Begriff der Veränderung in Kant's Auffassung nur dem Gebiete der Erscheinung an, während die „Dinge an sich" nur als beharrliche und unveränderliche Substanzen gedacht werden können. Da nun alle inneren Erlebnisse, alle Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Strebungen, in denen das erkennende Subject sich unmittelbar seiner selbst bewußt wird, bekanntlich Zustandsänderungen des letzteren sind, so konnten sie nach Kant's Auffassung nur als Erscheinungen gelten. Da diese nun eines Trägers bedurften, und dieser Träger, wenn er nicht selbst wieder der Erscheinungswelt angehören sollte, als selbst unveränderlich gedacht werden mußte, so wurde Kant zu der weiteren Annahme gedrängt, daß auch hier hinter dem lichten Gebiete der unmittelbaren lebendigen Lebenserfahrungen ein unerkennbarer beharrlicher substantieller Kern verborgen sein müsse, welchen er als das eigentliche wahre Wesen, als das „Ding an sich" im Ich betrachtete.

Kant verneinte daher die Möglichkeit einer „intellectuellen Anschauung", und fand das charakteristische Moment des Selbstbewußtseins nur darin, daß alle jene inneren Erlebnisse stets durch „die einfache Vorstellung des Ich" begleitet würden. Die Vorstellung des Ich kann jedoch nicht das Wesen des Selbstbewußtseins ausmachen, denn gerade diejenigen Erlebnisse, welche uns am Meisten interessiren, in denen unser Selbst seinen lebendigsten Ausdruck findet, lassen uns meist gar keine Zeit und keine Aufmerksamkeit dazu übrig, neben ihrem eigenen Inhalt noch die theoretische Vorstellung des Ich zu denken und festzuhalten. Je mehr uns die

Erlebnisse interessiren, um so mehr geben wir uns ihnen ganz hin, und vergessen darüber oft unser eigenes Selbst. Hielten wir aber selbst bei allen Erlebnissen stets in hartnäckiger Consequenz die theoretische Vorstellung des Ich fest, so würde der wahre Inhalt jener Erlebnisse und das Wesen des Selbstbewußtseins, welches sich in ihnen offenbart, in jener nebenherlaufenden Vorstellung nicht den zutreffenden Ausdruck finden. Das besondere Interesse vielmehr, welches uns veranlaßt, alle eigenen Erlebnisse im Selbstbewußtsein als unsere zusammenzufassen und der Welt des übrigen Geschehens entgegenzusetzen, besteht allein darin, daß wir jene Erlebnisse als unsere fühlen, und der unsere Lebensinteressen fördernden oder hemmenden Kraft derselben in dem Wohl oder Wehe, welches sie uns erregen, unmittelbar inne werden. Dieses lebendige Selbstgefühl bewirkt allein, daß wir unsere eigenen Lebensschicksale der ganzen übrigen Welt des Seins und Geschehens entgegenstellen, dieses, nicht die simple Vorstellung des Ich, ist daher der Quell und das charakteristische Moment des Selbstbewußtseins. Im Selbstbewußtsein werden wir unmittelbar alles dessen inne, was wir sind, und in den lebendigen Formen, in denen es sich kundgiebt, nicht in einem unerkennbaren Kerne beharrlicher Substanz, offenbart sich uns das wahre Wesen unseres Ich. Kant übersah dieses, weil er alle unmittelbaren Erlebnisse nicht als das, was sie sind, als Selbstoffenbarung des Wirklichen, sondern als bloßen Schein eines im Ich verborgenen beharrlichen Ding an sich gelten lassen wollte. Wir treffen hier wieder auf jene verhängnißvolle Schranke in der Auffassung Kants, durch welche er im Grunde allem Erkennen den factischen Boden der unserer Wahrnehmung allein direkt zugänglichen inneren Selbsterfahrung entzogen und alles Erkennen auf die Aufgabe beschränkt hat, die innere Erscheinungswelt zu ordnen und übersichtlich zu gliedern. Es wird sich später zeigen, daß der consequente Ausbau der Kant'schen Grundgedanken jene Schranke selbst aufhebt, und wie erst durch deren Beseitigung der volle Segen der reformatorischen Geistesarbeit Kant's hervortritt.

Drittes Kapitel.

Die Antinomieen der reinen Vernunft.

Auch abgesehen von den am Schlusse des vorigen Kapitels erwähnten Vorurtheilen, glaubte Kant noch eine Bestätigung seiner

Ansicht in den Antinomieen finden zu müssen, in welche wir uns angeblich verwickeln, wenn wir unsere Vorstellungen von dem Ganzen der Welt und ihren letzten Bestandtheilen mit der Voraussetzung des wirklichen Raums und der wirklichen Zeit zu vereinigen suchen. Allein die durch diese Voraussetzungen entstehenden Bedenken sind nicht so schwerwiegend und unaufhebbar als Kant annahm.

Kant findet zunächst eine Unmöglichkeit in der Vorstellung eines begrenzten realen Weltvolumens, das in der unendlichen Ausdehnung des leeren Raumes schwebend gedacht wird*). Es würde dann, meint er, nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raume, sondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden; da aber die Welt ein Ganzes sei, und außer ihr kein Gegenstand der Anschauung, womit dieselbe im Verhältniß stehe, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß der Welt zu keinem Gegenstande sein. Allein einerseits setzt Kant hier bereits voraus, was doch erst durch die Antinomie bewiesen werden soll, daß der Raum wirklich nichts sei. Wenn wir jedoch den Raum nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise als real denken, so denken wir ihn eben nicht als ein Nichts, sondern als ein Etwas seiner eigenen räthselhaften Art, von dem erst erwiesen werden müßte, daß ihm die Fähigkeit mangele, die Grenze des Realen zu bilden. Es ist nicht nöthig, hier von dem Raume eine besonders einschränkende Wirkung zu verlangen, als wenn es selbstverständlich wäre, daß der Welt ein Bestreben innewohne, sich ohne solche Schranken ins Unendliche auszudehnen. Es wäre vielmehr, wenn wir diese Vorstellungsweise gelten lassen, viel natürlicher vorauszusetzen, daß der Grund der Beschränkung der Welt auf ein bestimmtes Volumen in ihr selbst liegen müsse. Andererseits würden wir, wenn wir uns auf den Standpunkt Kant's stellen und die Unräumlichkeit der Welt neben ihrer Endlichkeit behaupten, auf denselben Gedanken treffen, den Kant mit der Annahme ihrer Räumlichkeit unvereinbar findet. Auch dann würde die Gesammtheit des Seienden durch das Nichts begrenzt sein. In der That aber enthält dieser Gedanke gar nichts Widersprechendes oder Unmögliches. Bildete die Welt ein abgeschlossenes ausgedehntes Ganze und wäre überhaupt klar, was damit von den Dingen gesagt sein solle, daß

*) Lotze. Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie. Leipzig 1879. S. 202 sqq.

sie im Raume seien, so würde kein Widerspruch in der Vorstellung liegen, daß sie nicht überall wären (S. 205 l. c.). Wäre die Welt ein abgeschlossenes unräumliches Ganze, stünden alle Dinge in ihr in abstufbaren intelligiblen Beziehungen, die sich in unserer Anschauung in räumliche verwandeln müßten, so würde das Erscheinungsbild dieser Welt abgeschlossen sein, wenn alle jene wirklich bestehenden Beziehungen ihrer Elemente ihren räumlichen Ausdruck in unserer Auffassung gefunden hätten. Ueber dieses begrenzte Weltbild hinaus aber würde sich ein unbegrenzter leerer Raum auszudehnen scheinen; denn alle nur denkbaren aber nicht verwirklichten Fortsetzungen und Steigerungen jener intelligiblen Verhältnisse würden ebenso wie diese selbst, aber als leere Möglichkeiten in unsere Anschauung treten. Auch in dieser Auffassung liegt nichts Widersprechendes. Die Begrenzung der realen Welt ist daher für beide Ansichten annehmbar, und die Wahl zwischen beiden darum unentschieden.

Auch die zweite Antinomie beweist nicht mehr gegen die Realität des Raums als die erste. Die Frage, ob die Dinge bis in's Unendliche theilbar, oder aus einfachen Elementen zusammengesetzt seien, wird hier nur unter der einen Voraussetzung behandelt, daß, wenn man die Realität des Raumes annehme, auch die Dinge selbst nothwendigerweise als ausgedehnt zu betrachten seien, daß mithin die dynamistische Weltansicht eine nothwendige Consequenz der Realität des Raumes sei. Die aufgestellten Bedenken richten sich daher nur gegen die dynamistische Weltansicht, und lassen die atomistische Vorstellung, daß das Reale selbst in Gestalt unausgedehnter Punkte in einem realen Raume vertheilt sei, ganz unberührt. Erst wenn man diese relativ richtigere Vorstellungsweise zu Grunde legt, treten die Bedenken hervor, welche die Annahme der Realität des Raumes unmöglich machen, und welche Kant nicht entgangen sein würden, wenn er sich hier die Hauptfrage klar gemacht hätte, was das Sein der Dinge im Raume bedeute; und was der Grund davon sei, daß uns die Dinge nicht nur überhaupt im Raume vertheilt, sondern daß sie an ganz bestimmten Orten desselben vertheilt seien, welche von dem Wechsel ihrer gegenseitigen Beziehungen nicht unberührt bleiben? Ich werde diese Hauptfrage im folgenden Kapitel eingehender erörtern.

Auch die Widersprüche, welche Kant in der Annahme der Unendlichkeit einer realen leeren Zeit finden zu müssen glaubt, wider-

legen diese Annahme nicht, wäre nur sonst ein selbständiges Dasein irgend welcher Art für die leere Zeit und eine Beziehung solcher realen leeren Zeit zu dem wirklichen Laufe der Welt überhaupt denkbar. „Man nehme an", so argumentirt er, „die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins". Diese Schlußfolgerung ist jedoch nicht zutreffend. Die Unendlichkeit der Zeit ist keineswegs durch die Unmöglichkeit bedingt, durch Synthesis die unendliche Reihe zu vollenden. „Denn gewiß", bemerkt Lotze (Logik 1874 S. 273) hiergegen sehr treffend, „wenn wir eine unendliche Zeit als verflossen betrachten, so meinen wir damit, daß wir, von der Gegenwart in die Vergangenheit zurückgehend, kein Ende des Rückganges finden, die verflossene Zeit mithin nicht durch successive Synthesis unserer Schritte erschöpfen würden; beide Gedanken vertragen sich also völlig und die Unendlichkeit der Vergangenheit wäre nur dann unmöglich, wenn uns die Auffindung eines letzten Gliedes in diesem Rückschritt gelänge". Die Unmöglichkeit, die unendliche Reihe durch successive Synthesis zu vollenden, ist daher eine gänzlich unwichtige Folge, aber kein Gegengrund gegen die Unendlichkeit der Zeit. Es ist wohl zu erwägen, „daß unser Recht und unsere Pflicht, Etwas für seiend oder geschehend anzuerkennen, nicht von unserer Fähigkeit abhängt, durch eine Verbindung von Denkhandlungen es so zu machen, wie wir uns vorstellen müßten, daß es sein und geschehen werde, wenn es wäre und geschähe". Die Unendlichkeit der Zeit kann daher bestehen, auch wenn es uns nicht gelingen kann, diese Unendlichkeit durch successive Synthesis vorzustellen, was überdies, wenn es geschehen sollte, wiederum eine unendliche Zeit erfordern würde, selbst wenn unsere successive Vorstellung noch viel schneller von Statten ginge als der wirkliche Ablauf der unendlichen verflossenen Zeit. Mit sich selbst steht daher die Unendlichkeit der Zeit nicht im Widerspruch, sondern nur mit unserem Verlangen, ihren unendlichen Fortschritt in einen endlichen von derselben Art einzuschließen. (S. 276 l. c.)

Die Schwierigkeiten, welche Kant in seiner Betrachtung der

Antinomieen findet, sind daher an sich weder zureichend, um die gewohnte Meinung von der Objectivität des Raums und der Zeit zu widerlegen, noch würden dieselben durch die entgegengesetzte Ansicht von der Idealität beider beseitigt werden.

Viertes Kapitel.

Vom Raume.

Nicht erst der Versuch, die räumliche Anschauung auf das Weltganze oder auf die letzten Elemente desselben anzuwenden, deckt ihre objective Ungültigkeit auf; diese zeigt sich vielmehr schon, wenn wir ganz im Allgemeinen die Fragen erwägen:

1. Welche Art von Wirklichkeit kann dem Raume überall zukommen?

2. Was bedeutet das Sein der Dinge im Raume; das heißt, was ist der Grund davon, daß uns alle Dinge an ganz bestimmten Orten im Raum vertheilt erscheinen?

Kant hat diese beiden Hauptfragen unerörtert gelassen, weil er alle Betrachtungen über die Natur und das Verhalten der „Dinge an sich" wegen deren angeblicher Unerkennbarkeit principiell aus dem Kreise seiner Untersuchungen ausgeschlossen hatte, aber wir können dieselben hier nicht umgehen, da die Kant'sche Lehre durch deren Beantwortung erst in ihrer vollen Bedeutung hervortritt. Wir haben jenes Vorurtheil der angeblichen Unerkennbarkeit der Dinge und die ihm zu Grunde liegende Voraussetzung der Beharrlichkeit der Substanz als unbegründet erkannt, und wollen nun nach Beseitigung dieser Schranke die volle Bedeutung und Tragweite des von Kant neu eröffneten Gesichtspunktes in der Beantwortung beider Fragen nachzuweisen suchen.

Die Beantwortung der ersten Frage ergiebt sich schon aus dem bisher Gesagten.

Wirklich ist nur, was wirkt, und die Beziehungen der wirklichen Dinge zu einander können nur als innere Erregungszustände der realen Elemente selbst betrachtet werden, die nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche „in ihnen stehen". Die Beziehungen der realen Wesen können auf keine Weise für sich wirklich und als irgendwie zwischen den Dingen vorhanden gedacht werden. Beziehungen überhaupt können nur gedacht werden: entweder als wirk-

liche Beziehungen, das heißt als innere Erregungszustände der Wesen, welche in ihnen stehen; oder als gedachte Beziehungen, das heißt als Vorstellungen in einem beziehenden Bewußtsein, welches die Wesen mit einander vergleicht und dadurch in Beziehungen bringt, die zunächst nur subjectiver Natur sind, und von denen noch fraglich bleibt, ob ihnen irgend ein correspondirendes objectives gegenseitiges Verhalten der Dinge zu einander entspricht oder nicht.

Dieser Unterschied von wirklichen und blos gedachten Beziehungen ist für die Beantwortung unserer Frage nicht ohne Interesse.

Auch die räumlichen Beziehungen machen keine Ausnahme von jener allgemeinen Regel. Auch sie können nur wirklich sein, entweder als Vorstellungen in einem beziehenden Bewußtsein, oder als innere Erregungszustände in den Wesen zwischen denen sie, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, obwalten. Gesetzt auch, das letztere wäre der Fall, die räumlichen Beziehungen wären wirkliche Beziehungen der Wesen zu einander, so würden sie uns doch immer nur als Vorstellungen in uns zum Bewußtsein kommen können. Der nächste Gegenstand unserer Betrachtung sind daher immer nur die räumlichen Beziehungen, die Entfernungen und Lagenverhältnisse, welche zwischen uns und den von uns wahrgenommenen und vorgestellten Dingen, und zwischen diesen unter einander obzuwalten scheinen, denn auch im letzteren Falle können wir stets nur das eine Glied des Beziehungsverhältnisses, unser eigenes Ich, unmittelbar wahrnehmen, während wir die anderen Wesen, welche mit uns oder unter einander in räumlichen Beziehungen stehen sollen, stets nur vorstellen, nicht aber selbst sein können.

Betrachten wir diese vorgestellten räumlichen Beziehungen näher, so werden wir finden, daß in ihnen zwei von einander verschiedene aprioristische Elemente gegeben sind, die eben deßhalb a priori sind, weil wir nichts an ihnen ändern können, weil sie unmittelbar gegeben und ebenso unmittelbar gewiß sind.

Das erste dieser aprioristischen Elemente, welche allen räumlichen Beziehungen eigenthümlich sind und uns daher so selbstverständlich erscheinen, daß es schwer ist, sie gesondert zum Bewußtsein zu bringen, besteht in dem, was die Beziehungen eben als specifisch räumliche erscheinen läßt, in der eigenthümlichen Fähigkeit und Nöthigung unseres Vorstellungsvermögens, alle uns

gleichzeitig erregenden Wahrnehmungs- und Vorstellungselemente dadurch zugleich zum Bewußtsein und in gegenseitige Beziehung zu bringen, daß wir sie „nebeneinander" rücken. Die Vorstellung des Nebeneinander, das Bild räumlicher Entfernung, in dessen anschaulicher Gestalt uns das getrennte Zugleichsein verschiedener Dinge zum Bewußtsein kommt, durch welches wir überhaupt erst die Fähigkeit erlangen, eine Vielheit von Dingen gleichzeitig wahrzunehmen oder vorzustellen, durch dessen aprioristisches Vorhandensein uns allein die Vorstellung des Getrenntseins dieser gleichzeitig in unserem Bewußtsein vorgestellten Dinge möglich wird, ist das primäre inhaltliche Moment der räumlichen Anschauung. Dasselbe ist am treffendsten zu bezeichnen als eine ursprüngliche Reactionsform unseres Wesens, welche uns ebenso a priori gegeben ist, wie die Fähigkeit, auf gewisse Eindrücke mit Licht-, Ton- oder Tastempfindungen zu reagiren. Dasselbe ist wie diese in und mit der Naturanlage des Menschen, und in allen gleichartig, gegeben; es tritt überall in allen auf gleiche Weise hervor, wenn die gesetzlichen Bedingungen seiner Entstehung es in's Leben rufen. Wir können daran ebensowenig etwas ändern, wie wir etwas daran ändern können, daß uns gewiße Aetherschwingungen Licht-, und gewisse Luftwellen Schall-Eindrücke erwecken.

Es ist offenbar, daß dieses erste inhaltliche Element der Raumvorstellung wie die Empfindungen, mit denen wir auf gewisse Eindrücke reagiren, rein subjectiv ist. Es kann wie die Empfindungen, Gefühle und Strebungen nur in dem percipirenden Subjecte existent werden, wenn die Bedingungen seiner Entstehung gegeben sind, denn es ist, wie schon gesagt, nichts weiter, als eine innere Reactionsform unserer geistig-sinnlichen Natur, welche stets angeregt wird, wenn wir durch irgend welche Einwirkungen, sei es von Außen, sei es durch den inneren Ablauf unserer Vorstellungswelt, genöthigt werden, mehrere, sei es gleichartige, sei es verschiedene getrennte Wahrnehmungselemente gleichzeitig aufzufassen. Wir fassen diese dann auf, indem wir sie neben einander rücken. Wie es keine Empfindungen, Gefühle oder Strebungen geben kann ohne ein Subject, welches sie in sich erlebt, so kann das Bild des Nebeneinander nur in der Vorstellung lebendiger Wesen entstehen. Wie die Empfindungen, Gefühle oder Strebungen nicht außer oder zwischen den Subjecten für sich wirklich sein können,

sondern nur als Erregungen in ihnen, so kann es auch außer oder zwischen den Subjecten kein irgendwie für sich vorhandenes Bild des „Nebeneinander" geben.

Das zweite aprioristische Element in allen vorgestellten räumlichen Beziehungen ist das Vorhandensein der Zusammengehörigkeit und Gesetzlichkeit, welche zwischen allen wirklich wahrgenommenen und willkürlich über die Wahrnehmung hinaus in Gedanken erweiterten räumlichen Beziehungen thatsächlich obwalten, vermöge deren jedes wahrgenommene oder vorgestellte Vorstellungselement, jeder Punkt, sich mit jedem zweiten in gleichartige Verbindung setzen läßt, wie jeder dritte mit jedem vierten; vermöge deren alle diese Verbindungen meßbarer Unterschiede ihrer Engigkeit fähig sind, und ihr Maß zwischen zwei Punkten durch deren Verhältnisse zu anderen bestimmt wird. Dieses zweite formale aprioristische Element der Raumvorstellung findet seinen umfassenden Ausdruck in den mathematischen Gesetzen, deren Gewißheit gleichfalls auf einer ursprünglichen Anschauung beruht. Wir können die Gewißheit der letzten mathematischen Axiome nicht mehr durch Zurückführung auf noch ursprünglichere Wahrheiten beweisen, wir können sie ebensowenig aus der Erfahrung ableiten, sondern ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit wird uns unmittelbar evident, wenn wir uns auch nur einen einzigen Fall ihrer reinen Anwendung klar zum Bewußtsein bringen. Daß zwischen zwei Punkten nur eine grade Linie denkbar ist, daß zwei in einer Ebene gegen einander geneigte grade Linien sich nur an einem ganz bestimmten Punkte schneiden, parallele dagegen in ihrer unendlichen Verlängerung sich nie berühren können u. s. w., alles dies ist uns unmittelbar gewiß, wenn wir uns auch nur einen einzigen Anwendungsfall klar vergegenwärtigen, und keine Wiederholung desselben Beispiels könnte solche Gewißheit noch verstärken.

Ebenso gewiß wie die mathematischen Gesetze ist uns auch die Zusammengehörigkeit aller Wahrnehmungselemente. Alle getrennte, in ein und demselben Bewußtsein vorgestellte Punkte können nur an einem bestimmten Orte, das heißt, in irgend welchen bestimmten räumlichen Beziehungen zu allen anderen vorgestellten Punkten vorgestellt werden. Alle gehören insofern zusammen und alle vorgestellten oder auch nur denkbaren Punkte vereinigen sich daher nothwendig zu einer

einzigen Gesammtanschauung des Raumes, in welcher jedem Dinge sein bestimmter Platz zugewiesen ist. Dadurch eben unterscheidet sich, wie Kant richtig hervorgehoben hatte, die Totalanschauung des Raumes von einem Allgemeinbegriffe, daß die einzelnen Körper im Raume sich zu diesem nicht wie Einzelbeispiele zu einem Allgemeinbegriffe, sondern wie Theile zu einem Ganzen verhalten. Der Grund dieses Unterschiedes ist, daß alle Körper im Raume ihre bestimmten gegenseitigen Lagenverhältnisse zu einander haben, daß sie in bestimmten gegenseitigen räumlichen Beziehungen stehen und sich dadurch zu einem Ganzen vereinigen, während die Einzelbeispiele eines Allgemeinbegriffs nicht nothwendig in dieser Weise verbunden zu sein brauchen.

Erst das Zusammenwirken beider aprioriſcher Elemente in den unserem Bewußtsein sich zunächst aufdrängenden räumlichen Beziehungen der Dinge ermöglicht und bewirkt in uns die Totalanschauung des Raumes.

Diese ist nicht, wie Kant irrig voraussetzt, in ihrer fertigen Gestalt a priori in uns vorhanden, sondern sie entsteht in jedem Bewußtsein, wo sie überhaupt vorgefunden wird, erst durch Abstraction von dem Thatbestande des unmittelbar Wahrgenommenen und durch Combination der aus jenen Wahrnehmungen abstrahirten Gesetze. Das Erste, was wir wahrnehmen, sind die Dinge in ihren abgestuften räumlichen Beziehungen. Die practischen Bedürfnisse des Lebens und das Nachdenken über die Mittel zu deren Befriedigung führen zwar rasch zum Innewerden der Gesetzlichkeit dieser räumlichen Beziehungen, aber erst die wissenschaftliche Reflexion führt zu deren gesonderter Betrachtung, indem sie uns anleitet, von den Inhalten der wahrgenommenen Dinge zu abstrahiren und nur die Orte, an welchen diese sich befunden haben, in gegenseitige Beziehung zu setzen. Dann wird uns erst klar, daß die räumlichen Beziehungen aller vorgestellten Punkte unter einander ganz gleichartiger Natur sind, und wir gelangen, indem wir diesen als allgemein und nothwendig constatirten Thatbestand von den wahrgenommenen Orten durch weiteres Nachdenken auf alle denkbaren Punkte erweiternd übertragen, zu der Einsicht, daß alle insoweit zusammengehören und nach denselben Gesetzen miteinander verbunden werden müssen. Daraus entsteht dann erst, gleichsam als ein Integral der in allen denkbaren räumlichen Beziehungen obwaltenden Gesetzlichkeit,

in uns die Totalanschauung des in allen seinen Theilen gleichmäßig constituirten, nach denselben Gesetzen gebildeten Raums, der alles Wirkliche in sich zu befassen scheint. Dieser ist daher das Secundäre und nicht das Primäre in unserer Vorstellung. Nicht die Totalanschauung des Raums ist angeboren, sondern die räumlichen Gesetze sind das Erste, dessen wir uns bewußt werden, und mit deren Hülfe wir jene Anschauung dann erst durch eine Arbeit der Abstraction und Combination erlangen, welche bei Menschen verschiedener Bildungsstufe bald mehr bald weniger gelingt. Kant dreht hier den wahren Sachverhalt grade um. Die Apodicticität der geometrischen Gesetze folgt nicht, wie Kant lehrt, aus der vorher in fertiger Gestalt angeborenen Raumanschauung, sondern diese ist umgekehrt erst die Consequenz jener. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, daß der Raumanschauung eine specielle Kenntniß aller räumlichen Gesetze vorhergehen müßte; es genügt dazu allein schon das deutliche Bewußtsein einer überhaupt vorhandenen nothwendigen Gesetzlichkeit und Gleichartigkeit aller räumlichen Beziehungen, denn diese allein ist der Grund der homogenen Natur der Raumanschauung. So pflegt allerdings die Raumanschauung früher in uns zu entstehen, als die specielle Kenntniß der geometrischen Gesetze, und dies ist der Grund, der Kant zu jener Umkehrung des wahren Sachverhalts verleitete. Es gewinnt dadurch den Anschein, als könnten die geometrischen Gesetze nur durch Ausdeutung des Inhalts der Raumanschauung erkannt werden. Aber die Raumanschauung war nicht früher als das unentwickelte von Anfang an vorhanden gewesene Bewußtsein nothwendiger universeller Gesetzlichkeit aller räumlichen Beziehungen, sondern ist erst durch Verallgemeinerung und Erweiterung dieses Bewußtseins entstanden, und die Ausdeutung des Inhalts jener Gesetzlichkeit aller räumlichen Beziehungen, nicht diejenige des fertigen Raums, führt zur Erkenntniß der geometrischen Gesetze und vervollständigt dadurch zugleich natürlich auch den Inhalt der Totalanschauung des Raumes selbst.

Die richtige Erkenntniß dieses wahren Sachverhalts ist nicht gleichgiltig für die Beantwortung der beiden vorangestellten Fragen nach der Art der Wirklichkeit des Raumes und nach der Bedeutung des Seins der Dinge im Raum. Vergegenwärtigen wir uns nämlich den Hergang der Entstehung der Totalanschauung des Raumes in uns, so wird sofort klar, daß der Raum im Ganzen nur allein

die Anschauung des allgemeinen gesetzlichen Verhaltens aller Dinge zu einander bedeuten, daß er mithin in dieser angeschauten Gestalt nicht an sich selbst zwischen den Dingen, sondern überhaupt nur in der zusammenfassenden Anschauung lebendiger Wesen wirklich sein könne.

Damit ist die Frage nach der Realität oder Idealität des Raumes als solchen aber bereits definitiv entschieden. Der Raum im Ganzen ist und kann, wie Kant richtig lehrt, nicht als Ding an sich, oder als Realität an sich, sondern er kann seinem Wesen und seiner Natur nach nur als Anschauung in den lebendigen Wesen wirklich sein.

Aber dennoch ist dieses Ergebniß der Kant'schen Lehre nicht erschöpfend und vollständig. Der Raum ist mehr als bloße reine Form der Anschauung in uns. Selbst wenn er das wäre, so müßte er doch die Form von irgend etwas sein, was wir anschauen, und was vermöge seiner inneren Natur auch in diese Form paßt. Nun kann zwar nichts Gegenstand unserer Anschauung werden, was wir nicht unmittelbar selbst in uns erleben. Innere Erregungen unseres Wesens sind die letzten thatsächlich gegebenen Bausteine, aus denen die Vorstellung aller Dinge und der ganzen uns scheinbar umgebenden Außenwelt entsteht. Aber alle Gesichts-, Ton- und Tast-Empfindungen, welche jenes ursprüngliche Material unserer Wahrnehmung bilden, erscheinen uns doch an ganz bestimmten Orten des angeschauten Raums vertheilt. Alle jene Empfindungen bringen wir auch nicht willkürlich in uns hervor, sondern sie sind Reactionen gegen Eindrücke, welche wir erleiden. Wir weisen ihnen die Orte, an denen sie uns erscheinen, nicht willkürlich an, sondern diese Orte werden durch die Art der Einwirkungen bestimmt, welche wir erleiden und nicht selbst machen.

Denkbar wäre freilich, daß wir alle jene Empfindungen, welche während unseres wachen Lebens fortwährend in unabsehbarer Fülle in uns entstehen, durch selbsteigene Thätigkeit ohne Mitwirkung irgend welcher anderer Wesen vielleicht unbewußt in uns selbst hervorbrächten, daß ein unbewußter Zwang in uns ihnen die Stellen im Raume vorschriebe, an denen wir sie wahrnehmen. Dann würde jeder, in dessen Seele sich dieses wunderbare Spiel ereignete, das isolirte Centrum einer Welt für sich sein, die er sich selbst erschüfe. Dann gäbe

es außer ihm überhaupt keine ihm erreichbare Welt, denn gäbe es noch andere Welten außer ihm, so ständen sie doch mit der Welt, die er sich selbst schafft, außer aller Beziehung, sie wären eben deshalb für ihn nicht da. Nur für diesen Standpunkt des absoluten Idealismus, nur wenn alles, was das erkennende Subject anschaut, durch eigene rein spontane Thätigkeit ohne jede Mitwirkung anderer Wesen aus ihm allein hervorginge, nur für ein solches absolutes Subject wäre auch die Form, in der es die dann von ihm selbst geschaffenen anderen Wesen auffaßte, rein subjectiv, weil es für ein solches Wesen überhaupt keine außer ihm vorhandene Wesen und keine Objectivität gäbe.

Aber dieser absolute Idealismus ist nur eine sinnlose Fiction, welche vor dem Totaleindrucke des Lebens nicht Stand hält. Es ist eitle Träumerei, wenn jemand sich einbildet, er selbst schüfe die Welt, welche ihn scheinbar umgiebt, durch eigene Machtvollkommenheit, die Erde mit allen ihren Geschöpfen, die Menschen mit denen er verkehrt und welche außerdem die Länder erfüllen; die Sonne und der Mond, die Planeten und alle Sterne seien sein eigenes Werk, das er selbst durch eigene unbewußte Geisteskraft in sich hervorbrächte. Selbst wenn eine derartige Phantasie nicht streng und mit absoluter Sicherheit durch rein theoretische Gründe widerlegbar wäre, der zwingende Eindruck des practischen Lebens würde sie als eitlen Wahnwitz erscheinen lassen.

Sobald man aber diesen wahnwitzigen Gedanken fallen läßt, sobald man eine Vielheit realer Wesen außer dem erkennenden Subjecte als vorhanden anerkennt, deren Einwirkungen auf uns jene unabsehbare Fülle der sinnlichen Elementarempfindungen erregt, welche die Bausteine unserer Weltansicht liefern, dann wird sofort offenbar, daß auch die bestimmten Orte, an welchen jene Empfindungen in unserer Raumvorstellung vertheilt erscheinen, daß auch diese Orte, welche ebenso verschiedenartig und mannigfach und ebenso unabhängig von unserer Willkür bestimmt sind als die Empfindungen nach ihrem specifischen Inhalte selbst, nur durch die Art der auf uns wirkenden Eindrücke und durch die mannigfachen Beziehungen im Einzelnen bestimmt sein können, in denen die einwirkenden Elemente zu uns und unter einander thatsächlich im Augenblicke des Wirkens stehen.

Erkennen wir also an, daß die Empfindungen, welche unabhängig von unserer Willkür in uns entstehen, durch Einwirkungen

anderer Wesen auf uns hervorgerufen werden, so folgt nothwendig, daß auch die Bestimmung der Orte, an welchen wir jene Empfindungen im Raume wahrnehmen, nicht durch unser Belieben, sondern durch die Art der Einwirkungen jener anderen Wesen in unabänderlicher Weise geschehen müsse.

Durch diese Einsicht gewinnen wir einen festen thatsächlichen Boden für die Entscheidung auch der zweiten unserer beiden vorangestellten Fragen.

Sind die Ortsbestimmungen unserer Wahrnehmungen abhängig von der Art, wie die anderen jene Wahrnehmungen veranlassenden Wesen auf uns einwirken, so sind sie jedenfalls nicht rein subjectiv, sondern mitbedingt durch die Thätigkeit der anderen auf uns einwirkenden Wesen, also mitbedingt durch andere mit uns selbst nicht identische reale Factoren. Es bleibt nun zu untersuchen übrig, und von den Ausfall dieser Untersuchung wird die weitere Entscheidung abhängen, wie es möglich und denkbar sei, daß die einwirkende Thätigkeit der anderen Wesen einen bestimmenden Einfluß auf die Größe der Entfernungen und der Gesichtswinkel erlangen könne, deren Maaßverhältnisse die Orte bestimmen, an welchen uns die einzelnen Empfindungen zum Bewußtsein kommen, welche durch jene einwirkende Thätigkeit in uns erweckt werden.

Alle Einwirkungen der anderen Wesen auf uns, mag man deren Hergang metaphysisch oder psychologisch erklären wie man wolle, sind jedenfalls abhängig von zwei Momenten, deren gesonderte Hervorhebung unsere Untersuchung wesentlich erleichtert, nämlich einerseits von dem, was im Augenblicke der Wechselwirkung in uns selbst und in den auf uns einwirkenden anderen Wesen thatsächlich geschieht, und andererseits von dem gegenseitigen Verhältnisse, in dem wir und die auf uns einwirkenden Wesen zu einander und zu der übrigen Welt im Augenblicke des Wirkens stehen.

Auch dieses gegenseitige Verhältniß kann auf die Art und das Ergebniß des Wirkens nicht ohne Einfluß sein.

Wenn alle Wesen, welche zu dem Ganzen der Welt miteinander verknüpft sind, in ganz bestimmten Abhängigkeitsverhältnissen zu einander stehen, deren abgestufte Intensität mit ihren wechselnden Zustandsänderungen selbst einem steten Wechsel unterworfen ist, so muß

auch die Art und Intensität des Wirkens der einzelnen auf einander durch die Arten und Grade der Abhängigkeit mitbestimmt sein, in welchen dieselben sich im Momente des Wirkens zu einander und zu allen übrigen Wesen befanden. Sie müssen verschieden ausfallen, wenn jene Abhängigkeitsverhältnisse zu verschiedenen Zeiten des Wirkens verschieden sind. Die Abhängigkeitsverhältnisse, in denen wir uns selbst zu den auf uns einwirkenden Wesen und zu dem Ganzen der Welt befinden, werden daher den Erfolg mitbestimmen helfen, den wir durch deren Einwirkungen erleiden; jene Abhängigkeitsverhältnisse müssen in den Wahrnehmungen, in welchen uns diese Einwirkungen zum Bewußtsein kommen, ihren ganz bestimmten Ausdruck finden.

Richten wir, um diesen Ausdruck zu finden, welcher als variabler aber doch stets gleichartiger Coefficient alle Empfindungen begleiten muß, denn irgend welche bestimmte Werthe müssen jene Abhängigkeitsverhältnisse in jedem Moment der Wahrnehmung haben, unseren Blick auf die innere Wahrnehmungswelt, so treffen wir hier in der That bei allen einzelnen Wahrnehmungen auf ein inhaltliches und ein formales Element, deren gesonderte Betrachtung uns sogleich auf die richtige Fährte führt. Das inhaltliche Element, das ist der specifische Inhalt unserer Empfindungen, ist incommensurabel verschieden und lediglich durch das bestimmt, was im Momente des Wirkens wirklich in uns geschieht, nämlich durch die Art, wie wir gemäß unserer Naturanlage auf die an uns gelangenden Eindrücke reagiren. Das formale Element ist eben der Inbegriff der Lagenverhältnisse, in denen uns die Empfindung zur Wahrnehmung gelangt, der bestimmte Ort, an welchem sie erscheint. Dies ist jener variabele aber doch stets gleichartige, alle Empfindungen begleitende Coefficient, in welchem die Summe und Intensität der gegenseitigen Beziehungen ihren Ausdruck findet, in welchen wir uns zu den auf uns einwirkenden Elementen, und in denen diese unter einander und zu allen übrigen Wesen, sich im Momente des Wirkens befinden.

Daraus ergiebt sich der sehr wichtige und für die rechte Würdigung der räumlichen Auffassung grundlegende Satz, daß die bestimmten Orte, an denen uns die einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen erscheinen, der phänomenale Ausdruck der wirklichen intelligiblen Beziehungen seien, in denen wir

zu den jene Wahrnehmungen in uns erregenden anderen Wesen und zu der ganzen übrigen Welt im Momente des Wirkens stehen. Jetzt begreifen wir, woher es kommt, daß wir die Dinge nicht anders als räumlich vorstellen können, daß alle Wahrnehmungen uns nicht nur an irgend welchen, sondern an ganz bestimmten Orten erscheinen müssen. Wir können uns selbst und die Dinge nicht vorstellen, ohne unser Verhältniß zu den vorgestellten Dingen und der ganzen übrigen Welt zugleich mit vorzustellen. Alle Dinge, welche das Ganze der Welt ausmachen, stehen in gegenseitigen Wechselwirkungen, welche einer abgestuften Intensität und einem beständigem Wechsel unterliegen. Diese Wechselwirkungen bilden das Band ihrer Zusammengehörigkeit zu demselben Weltganzen. Wir können kein einziges reales Wesen außerhalb dieses Bundes gegenseitiger Wechselwirkung vorstellen. Ein solches Wesen würde außerhalb des Weltverbandes stehen, eine isolirte Welt für sich bilden. Ganz Aehnliches gilt von den räumlichen Beziehungen der vorgestellten Dinge zu einander, in denen jene realen Abhängigkeitsverhältnisse wieder erscheinen. Wir können kein Ding vorstellen, ohne es durch räumliche Beziehungen bestimmter Art mit allen übrigen Objecten unserer Vorstellungswelt in Verbindung zu setzen. Weil wir in jedem Augenblicke zu allen übrigen Dingen und dem Ganzen der Welt in bestimmten Abhängigkeitsverhältnissen stehen, deshalb können wir uns und alle Dinge stets nur an bestimmten Orten in dem uns scheinbar umgebenden Weltraume vorstellen.

Wir begreifen nun auch den durchgängigen Parallelismus, welcher thatsächlich zwischen den räumlichen Beziehungen der vorgestellten Dinge und zwischen dem vorausgesetzten wirklichen gegenseitigen Verhalten derselben obwaltet. Wir begreifen, wie der unbegrenzten Mannigfaltigkeit der Wechselwirkungen die Fähigkeit des Raumes entsprechen müsse, durch die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der möglichen Beziehungen seiner Punkte die vielfältigste Verschiedenheit und Abstufung der gegenseitigen Verhältnisse der Dinge zu versinnlichen und darzustellen. Wie ferner das gegenseitige wirkliche Verhalten der Dinge zu einander allein bestimmt wird durch die wirklichen Zustandsänderungen derselben und mit diesen sich continuirlich ändert, so wird uns nun klar, daß auch die vorgestellten räumlichen Beziehungen der Dinge, ihre bestimmten Lagenverhältnisse, durch die jeweiligen Zustände bestimmt sein müssen, in denen

wir die Dinge vorstellen, und daß dieselben sich continuirlich mit diesen Zuständen ändern müssen.

Wie endlich jedes Ding in der realen Ordnung der Welt seine bestimmte Stelle hat, welche ihm durch die Gesammtheit seiner Wechselwirkungen mit allen übrigen Wesen bestimmt ist, so ist auch die Anschauung der Welt nicht für alle vorstellenden Wesen dieselbe, sondern ist für jedes bestimmt durch den Ort, den es in der räumlichen Vorstellung der Welt einnimmt. Jedem erscheint nur ein Ausschnitt der Welt, und dieser in der eigenthümlichen Verschiebung und Projection, welche dem Unterschiede der Weltstellung dieses Wesens von der seines nächsten Nachbars in der intellectuellen Ordnung der Dinge entspricht*). „So sehen wir zwar im Großen dieselbe Welt, jeder aber sie verschieden im Kleinen; genau dieselbe Anschauung könnte einer mit dem anderen nur theilen, wenn er aus seinen Verhältnissen zur Gesammtheit der Welt in diejenigen einrückte, in denen der Andere sich vorher befand, eine Veränderung, die ihm selbst als räumliche Bewegung seiner selbst durch die um ihn erscheinende Raumwelt vorkommen müßte. Wie die Gesammtheit aller wirklichen Wechselwirkungen, welche das Verhältniß jedes Wesens zu dem Ganzen der Welt bestimmen, zusammenhängt mit der Gesammtheit der Beziehungen jedes anderen zu dem Ganzen der Welt, so sind auch die räumlichen Weltbilder, welche die verschiedenen Wesen um sich entwerfen, nicht ohne Zusammenhang. Jeder erscheint dem Anderen an einer bestimmten Stelle der von diesem angeschauten Raumwelt, von welcher aus seine eigene Stellung so gesehen wird, daß beiden zur Vertauschung ihrer Plätze entgegengesetzte Bewegungen in derselben Linie nothwendig erscheinen müssen. Beide werden daher innerhalb der Raumwelt, die jedem von ihnen zwischen ihm und den anderen sich auszubreiten scheint, während sie in Wahrheit nur in ihnen selbst sich ausdehnt, gleichwohl einander aufzufinden und in geordneter Bewegung zur Wechselwirkung zusammenzutreffen wissen". Die Beobachtung des Lebens bestätigt dieses durchgängige Abhängigkeitsverhältniß zwischen dem Wechsel der inneren Zustände der vorgestellten Wesen zu einander und dem Wechsel der Orte, an denen sie uns in unserer Vorstellung erscheinen, in umfassendem Maaße, und dieses Abhängigkeits-

*) Lotze. Mikrokosmus Bd. III. S. 497.

verhältniß, wie der ganze Parallelismus zwischen den vorgestellten räumlichen Beziehungen unserer Vorstellungsobjecte und dem vorausgesetzten wirklichen Verhalten der Dinge zu einander ist nur erklärlich unter Voraussetzung der Geltung des obigen Satzes, nach welchem die Gesammtheit der bestimmten räumlichen Beziehungen, in welchen die wahrgenommenen Dinge zu uns und unter einander stehen, nur als der vorstellungsmäßige Ausdruck des wahren gegenseitigen Verhaltens der Dinge zu uns und unter einander betrachtet werden kann.

Das Ergebniß unserer Untersuchung wäre danach, daß alle räumlichen Beziehungen, welche wir zwischen den erscheinenden Dingen zu uns und unter einander wahrnehmen, in bestimmten gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnissen von den wahren intelligibeln Beziehungen stehen, welche zwischen den Dingen an sich selbst thatsächlich obwalten.

Besteht aber ein solches Abhängigkeitsverhältniß, vermöge dessen alle Einzelwerthe der räumlichen Beziehungen zwischen den Objecten unserer Vorstellung bestimmten correspondirenden Werthen der intelligibeln wahren Beziehungen der Dinge zu uns und unter einander entsprechen, so müssen auch die gegenseitigen Verhältnisse der räumlichen Beziehungen in unserer Vorstellung unter einander den bestimmten correspondirenden Verhältnissen der wirklichen intelligiblen Beziehungen der Dinge unter einander entsprechen. Insbesondere muß die Gesetzlichkeit, welche zwischen den räumlichen Beziehungen in unserer Vorstellungswelt obwaltet, einer correspondirenden Gesetzlichkeit in dem wirklichen Verhalten der Dinge zu einander entsprechen. Den geometrischen Gesetzen der Raumbeziehungen muß ein Correlatum in der Welt der Dinge an sich entsprechen. Dieses Correlatum ist das Causalgesetz, vermöge dessen alles Geschehen in allen Dingen einem allgemeinen gesetzlichen Zusammenhange unterworfen ist. Die mathematischen Gesetze sind daher der Ausdruck der allgemeinen Gesetzlichkeit, welcher alle Beziehungen des Wirklichen unterworfen sind, sie sind der Ausdruck derselben in einem eigenthümlichen Elemente der Form, welches nur dem subjectivem Geistesleben angehört. Dadurch wird uns der Sinn und die Bedeutung der mathematischen Gesetze erst recht offenbar, daß sie als Functionen jener allgemeinen Gesetzlichkeit begriffen werden, welche alles Geschehen zu der Einheit einer teleologischen Gesammtbewegung verknüpft.

Dieselben stellen sich jetzt als der Wiederschein dar, den die Gesetzlichkeit des wahren Verhaltens der Dinge und deren inneren Zusammengehörigkeit in unsere Vorstellungswelt hineinwirft, welche sich nur im Lichte dieses Wiederscheins sachgemäß zu entfalten vermag. Unser Vorstellungsleben, welches ja mit zu dem Ganzen der Welt gehört, wird dadurch in allen seinen einzelnen Zügen auf's Innigste in das Ganze dieser allgemeinen Gesetzlichkeit, in die Einheit der teleologischen Gesammtbewegung des Weltprocesses mit hineingezogen.

Jetzt endlich, nachdem wir auch die Bedeutung der Elemente der Raumanschauung erkannt haben, wird uns auch der Sinn und das Wesen der letzteren selbst offenbar. Erinnern wir uns, daß die Totalanschauung des Raumes aus der stillschweigend erweiterten Anwendung der mathematischen Gesetze auf alle denkbaren Punkte entstanden, daß der Raum gleichsam das Integral ist, welches aus der Summirung aller unendlich vielen Anwendungsfälle des Gesetzes des Nebeneinander hervorgeht, so muß uns die Bedeutung der Elemente und ihrer Verbindungen auch den Sinn des Ganzen enthüllen. Wie die Form des Nebeneinander überhaupt der vorstellungsmäßige Ausdruck der wahren intelligiblen Beziehungen der Dinge zu einander ist, und die concreten Einzelwerthe der räumlichen Entfernungen und Lagen der vorgestellten Dinge durch die Abstufungen der Art und Intensität jener Beziehungen bestimmt werden, wie endlich die mathematischen Gesetze der Wiederschein des gesetzlichen Zusammenhanges in jenem wahren Verhalten der Dinge sind, so ist der Raum im Ganzen der in eine Totalanschauung zusammengezogene Eindruck der alles Geschehen im Universum ausnahmslos beherrschenden Gesetzlichkeit.

Durch diese Einsicht erst vollendet sich das Ergebniß der Lehre Kant's von der Idealität des Raumes. Sie lehrt uns nicht blos, was der Raum sei, sondern auch, was er bedeute*). Der Raum

*) Dieses Ergebniß wird durch die verschiedenen Versuche, das Entstehen der Raumvorstellung in uns psychologisch zu erklären, nicht berührt. Die bestbegründete dieser Hypothesen ist die von Lotze aufgestellte und sehr geistreich entwickelte Theorie der Localzeichen (Psychologie. Leipzig 1852 Buch II Kap. 4. Metaphysik von 1879 III. Buch Kap. 4), deren sorgfältiges Studium ich meinen Lesern nicht dringend genug empfehlen kann, und welche ich nur der Kürze halber nicht mit in diese Darstellung aufgenommen habe.

ist und kann allerdings nur wirklich sein als Anschauung in dem lebendigen Wesen, er kann sich nur als Vorstellung in diesen wirklich ausdehnen, aber er ist hier nicht eine inhaltlose *leere Form*, und *nicht* eine Form der Anschauung von *rein subjectiver* Geltung und Bedeutung. Um die wahre Bedeutung der Totalanschauung des Raumes recht zu verstehen und zu würdigen, mußten wir auf deren Elemente recurriren. Rein subjective ursprüngliche Reactionsform unserer geistigen Naturanlage war nur *die Anschauung des Nebeneinander*, aber auch dieses inhaltliche Element der Raumvorstellung stellte sich nicht als bloße Sonderbarkeit menschlicher Auffassungsweise dar, sondern es war bestimmt, die wahren intelligiblen Verhältnisse der Dinge zu einander vorstellbar zu machen, diesen an sich unräumlichen Verhältnissen einen anschauungsfähigen Ausdruck in unserer Vorstellungswelt zu verschaffen. Ohne diese Fähigkeit, ohne diese Einrichtung unserer geistigen Naturanlage würden wir gänzlich außer Stande sein, mehrere Dinge und deren Verhältnisse zu uns und unter einander überhaupt vorzustellen. Ohne sie würden wir außer Stande sein, aus den intensiven Erregungen unseres Wesens die Vorstellung der Welt selbstschöpferisch in uns zu gestalten, die unzähligen in uns auftauchenden Empfindungen auseinanderzuhalten und miteinander in Relation zu setzen, sie zu unterscheiden, zu vergleichen und in mannigfachen Formen und Gestalten mit einander zu verknüpfen.

Die Fähigkeit, auf mehrere gleichzeitig auf uns einwirkende Reize durch die räumliche Anschauung des Neheneinander zu reagiren, ist daher von grundlegender Bedeutung für die Gestaltung unserer Vorstellungswelt und für die höhere Entfaltung der in unserer geistigen Naturanlage gegebenen Keime.

War dieses erste inhaltliche Element unserer räumlichen Anschauung, welches dieser ihren eigenthümlichen specifischen Charakter verleiht, rein subjectiver Art wie alle inneren Erregungen unseres Wesens, so trat die *objective* Bedeutung der Raumanschauung schon in der Bestimmung der Einzelwerthe dieses Nebeneinander hervor, in der *bestimmten Localisirung* der einzelnen wahrgenommenen Empfindungen, in der specifischen Bestimmung der Orte und Lagenverhältnisse, in denen wir alle einzelnen Dinge vorstellen. Wir haben gesehen, daß diese in allen Fällen, wo es sich um objective Wahrnehmungen handelt, nicht von unserem Belieben abhängen, sondern durch die Verhältnisse bestimmt werden, in denen wir uns zu jenen

anderen Wesen, und in denen sich jene anderen Wesen zu einander im Augenblicke der Einwirkung befanden. Die bestimmten Orte und Lagenverhältnisse der vorgestellten Dinge zu uns und unter einander sind daher die Formen, in denen sich uns die wahren intelligiblen Verhältnisse der Dinge in unserer Vorstellungswelt darstellen, sie sind der vorstellungsmäßige Ausdruck der Gesammtheit dieser Verhältnisse.

Es folgt hieraus, daß auch die mathematischen Gesetze von dem gesetzlichen Verhalten und der Zusammengehörigkeit der Dinge selbst abhängig, und der vorstellungsmäßige Ausdruck dieses gesetzlichen Verhaltens und dieser Zusammengehörigkeit sind, daß endlich die Totalanschauung des Raumes nur eine Function des allgemeinen gesetzlichen Zusammenhanges aller Dinge ist, in welcher dieser sich wiederspiegelt.

Wir haben jetzt die beiden im Anfang dieses Kapitels aufgeworfenen und von Kant offen gelassenen Fragen nach der Art und Wirklichkeit des Raumes und nach dem Grunde und der Bedeutung der Ortsbestimmungen im Raume zu beantworten versucht, und gewannen dadurch erst den wahren Einblick in die tiefgreifende Bedeutung und die unermeßliche Tragweite des von Kant in der Lehre von der Idealität des Raumes neu eröffneten Gesichtspunkts, vermöge dessen der Raum nur als *Anschauung* in den lebendigen Wesen, nicht aber in der Form wie er uns erscheint als *Realität* außer uns und zwischen den lebendigen Wesen wirklich sein kann.

Wir fanden, daß das Correlatum der Raumanschauung in der Welt der „Dinge an sich" nur jener allgemeine gesetzliche Zusammenhang sein könne, welcher die Verhältnisse aller Dinge regelt und ordnet, und daß auch dieses *objective Correlatum* des Raumes nicht *zwischen* den realen Wesen in irgend welcher Weise für sich wirklich sein könne, daß es nicht so für sich wirklich sein könne, wie der Raum in unserer Vorstellung als ein zwischen den Dingen ausgebreitetes Medium vorhanden zu sein scheint, sondern daß auch jenes Correlatum der allgemeinen Gesetzlichkeit, wie die Raumanschauung selbst, nur *in* den Wesen als allgemeingültige Ordnung und Regel ihres Verhaltens wirklich sein könne. Wir fanden, daß der Raum *nicht blos* eine subjective Anschauung in uns, sondern daß er die Anschauung von *etwas* sei, was in der Natur der Dinge verwirklicht ist, aber wir fanden zugleich, daß auch dieses etwas, welches der

Raumvorstellung in dem wirklichen Verhalten der Dinge entspricht, nicht eine Realität für sich und zwischen den Dingen, sondern daß es auch, wie die Raumanschauung selbst, nur in den Dingen verwirklicht sein könne, als die constante Ordnung und Regel ihres gegenseitigen Verhaltens. Wir gelangten zu der Ueberzeugung, daß nicht blos die Raumanschauung selbst, sondern auch ihr objektives Correlatum in der Welt der Dinge an sich nur als *ideales Moment* in den realen Wesen, nicht als selbständige Realität zwischen ihnen gedacht werden kann.

Der Grundsatz der Idealität des Raumes erweitert sich dadurch und erlangt eine *universale Geltung*, welche auch das objective Correlatum des Raumes mit umfaßt. *Ideal ist nicht blos der Raum als solcher, sondern auch das, was wir in ihm anschauen, der allgemeine gesetzliche Zusammenhang der Dinge unter einander.* Wir fanden, daß auch das, was wir im Raum anschauen, *eine gleich umfassende Bedeutung für den Zusammenhang des objectiven Ganzen der Welt habe*, als welche der Anschauung des Raumes für die Gestaltung unserer Vorstellungswelt innewohnt.

Im *practischen Leben* war uns die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Raumanschauung längst offenbar gewesen. Jetzt lernen wir durch die Erkenntniß der wahren Natur des Raumes und durch das Verständniß des Sinnes der räumlichen Beziehungen auch die concreten Züge kennen, auf denen jene Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Raumanschauung im Einzelnen beruht. Wir begreifen, daß das Sein der Dinge im Raum nur der vorstellungsmäßige Ausdruck ihres wahren gegenseitigen Verhaltens zu einander sei, daß *die räumliche Ordnung unserer Vorstellungsobjecte das Gegenbild der intelligiblen Ordnung sei, in der die vorgestellten Dinge vermöge ihres gegenseitigen wirklichen Verhaltens befaßt sind.*

Fünftes Kapitel.

Von der Zeit.

Ganz ähnlich wie bei der Betrachtung des Raums zeigt sich auch die Unmöglichkeit des Vorhandenseins einer leeren Zeit und die wahre Bedeutung der Zeitanschauung schon, wenn wir ganz allgemein die beiden Fragen erwägen:

1. Welche Art von Wirklichkeit kann der Zeit zukommen?

2. Was bedeutet das Sein der Dinge und das Geschehen der Ereignisse in der Zeit; das heißt, wie kommt es, daß die Ereignisse in bestimmter Zeitfolge geschehen?

Auch diese Fragen hat Kant aus demselben Grunde unerörtert gelassen, welcher ihn verhinderte, die ganz ähnlichen Untersuchungen in Betreff des Raumes anzustellen. Nachdem er sich durch das Vorurtheil der Unveränderlichkeit der Substanz einmal dafür entschieden hatte, daß alles Geschehen, also auch der zeitliche Verlauf, der das characteristische Merkmal alles Geschehens ist, nur dem Gebiete der Erscheinung angehören, die „Dinge an sich" aber völlig unberührt lassen müsse, lag für ihn keine Veranlassung mehr vor, Betrachtungen über das Vorhandensein eines Correlatums der Zeitanschauung in der Welt der Dinge an sich, und nach der Art der Wirklichkeit eines solchen Correlatums, anzustellen, oder auch nur zu fragen, was das Sein der Dinge in der Zeit überhaupt bedeuten könne? Wären in der That die „Dinge an sich" ganz unveränderlich und geschähe in ihnen Nichts, so könnten auch nur gedachte Beziehungen zwischen ihnen obwalten. Die Bedingungsordnung der realen Bestandtheile der Welt gliche dann einem zusammenhängenden Systeme von Wahrheiten, in welchem an sich gar nichts geschehen könnte. Es gäbe dann lediglich eine Bewegung des beziehenden Denkens, welches die zwischen den vorgestellten Dingen obwaltenden gegenseitigen Verhältnisse sich in successiver Folge zum Bewußtsein brächte, und dadurch einen Schein der Veränderung und des Geschehens in sich erzeugte, dessen Bewegung sich den Dingen an sich nicht mittheilen könnte. Es könnte dann nicht von einem wirklichen Geschehen der Ereignisse und von einem Sein der Dinge in der Zeit die Rede sein.

Die nachfolgenden Betrachtungen werden jedoch zeigen, daß wir auch hier vor einer Schranke des Kant'schen Denkens stehen, deren Beseitigung erst die wahre Bedeutung des von Kant in dieser Frage neu eröffneten Gesichtspunkts voll zur Geltung bringen wird. Auch hier schließe ich mich den bahnbrechenden Untersuchungen Lotze's an, welcher in der Beantwortung beider vorangestellter Fragen als der Vollender der Kant'schen Ansicht betrachtet werden muß*).

*) Ich verweise hier insbesondere auf das dritte Kapitel des I. Buchs der Metaphysik von 1879.

Wären die letzten realen Bestandtheile der Welt, die realen Wesen an sich selbst absolut unveränderlich, wären sie keines Wechsels ihrer inneren Zustände und keines Wirkens fähig, so müßten wir doch wenigstens, um das nicht hinwegzuleugnende Phänomen der Veränderung und des Geschehens in uns, um die Thätigkeit des Vorstellens und des beziehenden Denkens zu erklären, durch welche wir die Vorstellungen jener Dinge in wechselnde Beziehungen bringen, in unserer beobachtenden Seele die Fähigkeit der Veränderung und des Wechsels ihrer inneren Zustände voraussetzen. Wollten wir auch die hier unmittelbar erlebte Thatsache des Geschehens in uns als bloßen Schein betrachten, der sich in einem an sich unveränderlichen substantiellen Wesenskerne in uns ereignete, so verwickeln wir uns alsbald in unauflösliche Widersprüche, wenn wir nach der Wirklichkeitsform dieses angeblichen Scheins und nach den Gründen seiner Entstehung fragen.

Erklären wir die realen Wesen für absolut unveränderlich und keines Wechsels ihrer Zustände fähig, so leugnen wir auch den Schein der Veränderung, welcher sich in ihnen ereignen soll, denn ein Schein ist nicht zu denken ohne ein Subject, dem er erscheint; er selbst aber kann seinem Wesen nach nicht anders gedacht werden als das Bewußtwerden einer Zustandsänderung, welche das Subject wirklich erleidet, welchem der Schein erscheint. Der Schein kann sich nicht in einem Subject ereignen, ohne daß dieses etwas davon gewahr würde, denn im Gewahrwerden wird er selbst erst existent. Der Schein kann nicht irgendwie außer oder zwischen den Wesen für sich wirklich werden, ohne daß diese in irgend welcher Weise davon berührt würden. Die Empfindung des Rothen ist weiter nichts als die Zustandsänderung, welche derjenige in sich erlebt, der das Roth sieht. Es kann kein Roth geben, wenn Niemand ist, der es sieht. So ist es mit allen Erscheinungen und allen Vorstellungen. Alle sind Zustandsänderungen der Wesen, welche sie in sich erleben, und weiter Nichts. Es ist absolut undenkbar, daß in irgend einem Subjecte, dessen Wesen in starrer Unveränderlichkeit besteht, irgend eine Empfindung, irgend ein Schein der Veränderung oder des Wechsels seiner Zustände entstehen könne. Das Vorurtheil, dem die gegentheilige Auffassung entspringt, beruht auf einer Gewohnheit unseres Denkens, vermöge deren wir im Denken das Subject den Eigenschaften gegenüberstellen, welche wir ihm beilegen, indem wir beide

getrennt vorzustellen pflegen. Durch diese Gewohnheit bildet sich in uns allmählig die Vorstellungsweise aus, daß die Dinge getrennt von den Eigenschaften, und diese getrennt von den Dingen, an welchen wir sie wahrnehmen, für sich auch wirklich sein könnten.

Diese entschuldbare aber verkehrte Vorstellungsweise ist es eigentlich, welche in ihrer consequenten Erweiterung zu dem metaphysischen Ungedanken führt, daß den Dingen ein substantieller beharrlicher Wesenskern als ihr eigentliches Was zum Grunde liegen müsse, an welchem die Eigenschaften wie ein wechselnder Schein veränderlich haften könnten, ohne daß er selbst irgend etwas davon erlitte oder erführe. Aber diese Vorstellungsweise beruht offenbar nur auf einer Verwechselung unserer logischen Denkoperationen mit dem wahren Verhalten der durch diese in Beziehung gesetzten Dinge. Wir können durch unser Denken unzählige Verhältnisse der Vergleichung und Beziehung zwischen den Dingen stiften, ohne daß diese irgend etwas davon merken und leiden. Wir können auch Eigenschaften und Zustandsänderungen der Dinge für sich und getrennt von ihren Subjecten vorstellen. Der einfache Grund hiervon ist, daß unser Denken nicht in allen Zügen ein getreues Abbild dessen ist und sein soll, was in den Dingen wirklich vorgeht, daß nicht nothwendig jedem Denkacte ein realer Zug concreten Geschehens in den Dingen entsprechen muß. Unser Denken hat nur die Aufgabe, das wahre Wesen der Dinge metaphysisch richtig vorzustellen, und dazu bedarf es einer Menge Umwege, für welche es kein Analogon in dem wahren Verhalten der Dinge giebt. Ueber das wahre Verhalten der Dinge und ihrer Eigenschaften zu einander entscheidet nicht unser Denken, sondern das, was die Dinge selbst sind, und was in ihnen wirklich vorgeht, umgekehrt ist der Inhalt und die Richtung unseres Denkens nicht an das gebunden, was in den Dingen vorgeht. Daher kommt es, daß wir im Denken scheiden können, was in Wirklichkeit nicht geschieden werden kann: die Dinge von ihren Eigenschaften, die Wesen von den Erlebnissen und Erscheinungen, welche sie haben. Daher kommt es, daß wir im Denken vielfach in Beziehung bringen, was in Wirklichkeit beziehungslos zu einander ist, oder dessen Beziehungen wenigstens ganz anderer Art sind, als diejenigen, welche wir durch das Denken zwischen ihnen stiften.

Blos auf einer solchen Uebertreibung der sachlichen Bedeutung von Unterschieden, welche das Denken zwischen den Dingen und ihren

Eigenschaften macht, beruht jenes Vorurtheil, daß in den Dingen ein dunkler Kern von Sachlichkeit existire, der, selbst unveränderlich, doch als Anheftungspunkt für das wechselnde Spiel der Erscheinungen dienen könnte, welche wir ihm als seine Eigenschaften im Denken entgegensetzen. In Wahrheit sind die Eigenschaften nur als bestimmte Verhaltungsweisen der Wesen selbst zu denken, welchen wir sie beilegen, und Erscheinungen nur als Zustandsänderungen der Wesen, welchen sie zum Bewußtsein kommen. In Wahrheit können wir alle unsere Empfindungen, Gefühle, Strebungen, alle Thaten des Beziehens und Vorstellens, welche wir in uns wahrnehmen oder ausüben, nur als wechselnde Zustandsänderungen unseres ganzen und vollen Wesens betrachten, nicht als einen Schein, der an einem unerkennbaren und unveränderlichen substantiellen Kerne in uns unklar haftete; als einen Schein, der von einem Bewußtsein wahrgenommen würde, welches selbst wiederum nur Schein in einem unveränderlichen Realen wäre. Unsere Vorstellung vom Wechsel ist daher ein wirklicher Wechsel des Vorstellens, und wenn wir aufmerksam unser inneres Leben betrachten, welches der lebendige Grund ist, auf dem die ganze Vorstellung der Welt uns erwächst, so werden wir finden, daß alle Momente, aus denen sich dasselbe zusammensetzt, ohne Ausnahme wechselnde Zustandsänderungen eines lebendigen fürsichseienden Wesens sind, daß unser Leben nicht Schein in einem todten, beharrlichen Sein, sondern selbst Veränderung und Bewegung eines Realen ist, dessen Realität nur im lebendigen Fürsichsein besteht.

Aus diesen inneren Erlebnissen, als dem einzigen gegebenen Thatbestande, welcher unserer unmittelbaren Beobachtung zugänglich ist, schöpfen wir unsere metaphysischen Grundbegriffe des Wirklichen überhaupt. Wirklich ist nur, was für sich ist und wirkt, wirklich sind nur die lebendigen realen Wesen, und deren gegenseitige Beziehungen können nur in ihren Wechselwirkungen bestehen, in der Summe dessen, was ihnen veränderlich zustößt. In diesen Wechselwirkungen tritt die specifische Natur aller Wesen in die Erscheinung und erfüllt deren Leben mit den verschiedenartigsten Inhalten, Zielen und Strebungen. Aus dem unabsehbar reichen Spiel dieser Wechselwirkungen erblüht in allen Wesen das Bild einer sie umgebenden Außenwelt, in welcher sie selbst und alle anderen Wesen

ihre Stelle finden, welche dann erst den eigentlichen Gegenstand des Nachdenkens und der Ueberlegung bildet. Das wirkliche Geschehen concentrirt sich daher nicht blos in der Thätigkeit des Vorstellens und beziehenden Denkens vorstellender Wesen blos phänomenaler Natur, während der wahre Kern dieser Wesen und aller Dinge unveränderliche Reale wären, deren abgestufte gegenseitige Bedingungsverhältnisse einen beharrlichen Bestand bildeten, dessen Bestimmung sich darin erschöpfte, Gegenstand des Vorstellens jener zu sein, sondern alle Wesen sind lebendige Wesen, deren Realität in ihrem lebendigen Fürsichsein besteht, deren Wirken und Leben durch ihre eigenen specifischen Lebensinteressen bestimmt wird. Der ganze Weltproceß ist Proceß, nicht ein ruhendes systematisches Ganzes, in welchem in Wahrheit Nichts geschähe, und dessen einziges Schicksal darin bestände, daß es von beobachtenden selbst nur phänomenalen Seelen veränderlich vorgestellt würde.

Daß Letzteres auch der thatsächlichen Wahrnehmung widersprechen würde, geht schon aus der einfachen Ueberlegung hervor, daß ein Geist, welcher einer völlig unbeweglichen, blos systematisch geordneten Welt gegenüberstände und welcher auch seine Stellung zu ihr nicht änderte, immer nur einen und denselben Theil der Welt um dessen Natur willen als Vergangenheit, immer einen und denselben anderen Theil als Zukunft betrachten müßte. Da jedoch, wie die Wahrnehmung lehrt, diese Vertheilung sich beständig ändert, da das Zukünftige durch Uebergang in Gegenwart sich aufklärt und dann durch Uebergang in Vergangenheit wieder verdunkelt, so ist dies ganz unmöglich zu denken, wenn nicht irgendwo in der Welt eine Succession wirklich stattfindet, wenn also nicht entweder der Inhalt der Wirklichkeit sich ändert, oder unsere Stellung zu ihr, oder beides zugleich.

Der Grund der entgegengesetzten Ansicht Kants beruht jedoch nicht allein auf jenem Vorurtheile der Beharrlichkeit des substantiellen Wesensgrundes aller Dinge, sondern zugleich auf dem Bestreben, durch die Voraussetzung jener Beharrlichkeit die Unsterblichkeit der Seele und die Einheit des Selbstbewußtseins tiefer zu begründen. Um dieses Motiv recht zu würdigen, muß man erwägen, daß der Glaube an die Einheit des Selbstbewußtseins und die Unsterblichkeit der Seele einen unerschütterlichen Angelpunkt des Kant'schen Denkens bildet. Dieser Glaube schien Kant durch die

Annahme gefährdet, daß das Ich selbst ein veränderliches Wesen sein solle. Im letzteren Sinne führt er die Beharrlichkeit des Realen selbst als eine nothwendige Bedingung auf, ohne welche der Wechsel des Vorstellens nicht zur Wahrnehmung gelangen, und die Anschauung der Zeit überhaupt nicht in uns entstehen könnte, da erst jene Beharrlichkeit uns in den Stand setze, „des Wechsels des Vorstellens und des Verfließens der Zeit inne zu werden, was wir nicht könnten, wenn unser Wesen mit jenem Wechsel und dem Verlaufe der Zeit selbst einer steten Umwandlung unterworfen wäre."

Dieses zwiefache Bestreben beruht jedoch, wie ich der weiteren Darstellung vorgreifend gleich hier bemerke, auf einem Mißverständnisse der wahren Natur und der Einheit des Selbstbewußtseins. Diese besteht nicht, wie Kant irrig behauptet, darin, daß die eine inhaltlose Vorstellung „Ich denke" alle einzelnen Acte des Bewußtseins begleitet, oder daß diese auch nur Acte ein und desselben Bewußtseins sind, sondern sie besteht allein darin, daß das Subject, das die Reihe der nach einander folgenden Bewußtseinsacte erlebt, zugleich die Fähigkeit hat, die früher erlebten Bewußtseinsacte in der Erinnerung festzuhalten und mit den gegenwärtigen Erlebnissen und den consequent daraus folgenden in die Einheit eines zusammenfassenden Bewußtseins zu verknüpfen, welches eben dadurch erst zu unserem Bewußtsein wird, daß wir alle in demselben verbundenen Zustände als unsere Zustände wissen und fühlen. Nur der letztere Umstand erklärt das ganz besondere Interesse, welches wir an Allem nehmen, was unser eigenes Wesen berührt. Nur weil es unser eigenes Leben ist, dessen wir in der Einheit unseres Selbstbewußtseins inne werden, nur weil die Natur unserer Interessen und die Bestimmung unseres Lebens die Unsterblichkeit als consequenten Abschluß fordern, nur deshalb entsteht in uns der Glaube und die Hoffnung der Unsterblichkeit. Diese geglaubte und erhoffte Unsterblichkeit ist aber nicht blos Identität ein und desselben Wesens, welches sich durch alle Schicksale hindurch in seinem substantiellen Kerne intact erhielte, sondern sie ist die Unsterblichkeit eines Wesens, welches sich während des Wechsels seiner Zustände doch stets als dasselbe fühlt und weiß, welches alle seine Zustände mit einander verknüpft und durch übergreifende bleibende Interessen deren innere Einheit herstellt; sie soll nicht blos Identität des Wesens, sondern Identität des Bewußtseins ein

und desselben Wesens sein. Diese Forderung ist nicht durch das beharrliche Sein einer unveränderlichen Substanz, sondern nur durch das beziehende einheitliche Bewußtsein einer lebendigen, also des Wechsels innerer Zustände fähigen Wesens erfüllbar, und die Voraussetzung der Unveränderlichkeit unseres Wesens würde die Unsterblichkeit vielmehr ausschließen, anstatt sie zu verbürgen.

Erwägen wir ferner, daß durch das gegenseitige Aufeinanderbeziehen der erlebten Einzelmomente die Einheit des Selbstbewußtseins überhaupt erst perfect werden kann, und daß diese Thaten des Beziehens eben Veränderungen des beziehenden Wesens sind, welches sich in ihnen seiner Einheit bewußt wird, so ergiebt sich, daß die starre und bewegungslose Ruhe des unveränderlichen Seins niemals Veranlassung zur Entstehung des Selbstbewußtseins in einer beharrlichen Substanz werden könnte. Ein solches Wesen würde überhaupt keiner wechselnden Zustände fähig sein, und könnte dieselben auch nicht zur Einheit eines Selbstbewußtseins zusammenfassen.

Ebensowenig könnte in einem solchen beharrlichen Wesen die Anschauung der Zeit entstehen, oder gar, wie Kant behauptet, eben die Beharrlichkeit desselben der Grund sein, der es befähigte, sich des Wechsels der Erscheinungen in ihm bewußt zu werden (Kritik der reinen Vernunft. Edit. Kirchmann. S. 202). Sehen wir von der bereits erörterten Unmöglichkeit ab, daß in einem beharrlichen Wesen überhaupt der Schein eines Wechsels entstehen könnte, um uns nur überhaupt klar zu machen, wie solcher Schein dann Gegenstand der Wahrnehmung des Wesens werden könne, das ihn auf unbegreifliche Weise hat, wie also die Vorstellung des zeitlichen Verlaufs in ihm entstehen könne, so zeigt sich die völlige Unzulänglichkeit der Ansicht, daß die bloße Unveränderlichkeit eines Wesens zum Bewußtwerden eines solchen Wechsels ausreiche. Vorausgesetzt, ein beharrliches Wesen könnte Veränderungen seiner Eigenschaften erleben, ohne selbst dadurch berührt zu werden, so müßte doch das Wesen dann, wenn es sich des Wechsels dieser seiner veränderlichen Eigenschaften bewußt werden sollte, irgend etwas davon merken, was dieses Bewußtwerden in ihm anregen könnte. Es müßte nicht nur etwas davon merken, sondern in verschiedener Weise davon afficirt werden, es müßte sich ferner der Differenz dieser Zustandsänderungen, welche

es dadurch erlitten hat, bewußt werden, und in diesem Bewußtwerden dann durch Vergleichung jener inneren Erlebnisse die Vorstellung des Geschehens gewinnen. Alle diese Handlungen kann aber ein beharrliches Wesen nicht verrichten, ohne zuvor den Character seiner Beharrlichkeit aufzugeben. Nicht seine Beharrlichkeit wäre dann der Grund gewesen, der es befähigt hätte, den Wechsel seiner Eigenschaften wahrzunehmen, sondern das Gefühl der Verschiedenheit der Zustandsänderungen, welche es bei deren Selbstbeobachtung erfahren hätte und deren es sich vermöge der Einheit seines Wesens bewußt geworden wäre. Die Vorstellung des Wechsels ist daher unmöglich ohne einen Wechsel im Vorstellen.

Aber der bloße Wechsel im Vorstellen genügt für sich allein noch nicht, um daraus die Vorstellung des Wechsels zu gewinnen.

Wenn wir nur dem Augenblicke lebten und keine Erinnerung an frühere Erlebnisse oder Erwartungen der zukünftigen in uns hegten, so würden alle einzelnen Bewußtseinsacte, in denen unser Leben alsdann verliefe, für unser Bewußtsein selbst zusammenhanglos auseinanderfallen. Der Wechsel unseres Vorstellens würde uns dann gar nicht zur Wahrnehmung kommen, es würde auch keine Einheit des Selbstbewußtseins die einzelnen Momente unseres Lebens verbinden, unser Leben würde nur eine zusammenhangloſe Folge einzelner Erregungen, wir selbst würden in jedem Augenblicke ein Anderer sein. Wenn sich die Sache so verhielte, so würden wir keinen Begriff der Veränderung und des Geschehens fassen können, wir wären dann gar nicht in der Lage, den Moment der Gegenwart, der unser ganzes Bewußtsein ausfüllte, mit irgend welchen anderen Ereignissen, die geschehen wären oder geschehen könnten, in Beziehung zu setzen, es könnte eben deshalb auch keine Anschauung des zeitlichen Verlaufs in uns entstehen.

Es muß also noch ein anderes Moment hinzutreten, um den Wechsel des Vorstellens, welchen wir in uns erleben, uns selbst zum Bewußtsein zu bringen, um die Vorstellung des Wechsels unserer inneren Zustände, um den Begriff des Werdens und der Veränderung in uns zu erzeugen. Dieses weitere Erforderniß besteht darin, daß wir uns nicht nur der früher erlebten Zustandsänderungen erinnern, sondern daß wir sie zugleich mit den gegenwärtig erlebten und in der Zukunft erwarteten in Beziehung setzen und alle miteinander als unsere

Erlebnisse in der Einheit ein und desselben Bewußtseins zusammenfassen. Die Summe der Einzelmomente dieses zweiten Erfordernisses bildet den specifischen Grundcharacter unserer persönlichen Existenz, und die obigen Erwägungen führen zu der Einsicht, daß nur in einem seiner selbst bewußten Wesen der Begriff des Werdens und der Veränderung entstehen könne.

Werden und Veränderung ist das Erste, was sich unserem Bewußtsein in seiner Thatsächlichkeit aufdrängt. Es ist ebendeßhalb mehr als bloßer Begriff, es ist Thatsache, welche wir wirklich erleben. Der Inhalt dieses ursprünglichen Erlebnisses wird nun vermittelst einer a priori in und mit unserer Naturanlage gegebenen Anschauung in seiner Thatsächlichkeit unmittelbar von uns vorgestellt, und bildet hier die Grundlage aller unserer Begriffe über das Wirkliche und die lebendige Basis unserer ganzen Weltanschauung.

Diese a priori gegebene Anschauung, welche den Uebergang des Wirklichen in unsere Vorstellungswelt vermittelt und diese mit lebendigem Inhalt erfüllt, ist die Anschauung des zeitlichen Verlaufs.

In der Anschauung des zeitlichen Verlaufs ist ein wirkliches Moment mit zwei unwirklichen verbunden, das gegenwärtig Erlebte mit der Erinuerung an das früher Erlebte und der Erwartung des Künftigen. Letztere beide sind, obgleich sie nichts Wirkliches, sondern nur Vorgestelltes sind, doch von einander und von dem Wirklichen der Gegenwart auf characteristische Art unterschieden. Alle drei sind in der Anschauung des zeitlichen Verlaufs zu einem Ganzen verbunden, welches den Reflex des Geschehens in unserer Vorstellungswelt darstellt.

Wir richten unser Augenmerk zunächst auf die Art der Verbindung jener drei Momente des Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen zu dem Ganzen der Anschauung des zeitlichen Verlaufs, denn in dieser Art der Verbindung ist das characteristische Wesen dieser Anschauung enthalten. Dieselbe ist, ähnlich wie die Verbindung des Mannigfaltigen in der räumlichen Anschauung, durch ein inhaltliches und ein formales Beziehungselement charakterisirt.

Das inhaltliche Element ist, ähnlich wie die Anschauung des Nebeneinander, eine eigenthümliche Reactionsweise unserer Natur, welche darin besteht, daß wir die unser Bewußtsein erfüllenden und zur Reaction anregenden

Vorstellungen der den Moment der Gegenwart bewirkenden und der consequent daraus folgenden Ereignisse in der Anschauung des vor und nach auseinanderrücken, auf characteristische Art von einander und von dem Momente der Gegenwart unterscheiden und zugleich durch die Setzung dieser Unterschiede und das Innewerden ihrer Zusammengehörigkeit eine neue eigenartige Verbindung zwischen ihnen stiften, welche eben das ist, was ich das inhaltliche Element der zeitlichen Anschauung nenne. Diese Reactionsweise unserer Natur ist ursprünglich und angeboren, und ihrer Entstehung und Natur nach ebenso wenig noch weiter durch Umschreibungen, durch Rubricirung unter einfachere Begriffe oder durch sonstige Ueberlegungen zu erläutern und aufzuklären als die räumliche Anschauung des Nebeneinander, als die einfachen sinnlichen Empfindungen, Gefühle und Strebungen, welche wir in uns vorfinden. Sie ist, wie diese, etwas thatsächlich Gegebenes, und man kann sie deshalb, wenn man ihren Begriff präcisiren will, nur zu gesondertem Bewußtsein hervorheben und an das erinnern, was wir in uns erleben, indem wir sie ausüben. Wer sie nicht als Mitgift seiner Natur in sich trüge, dem wäre ihr Wesen ebenso wenig begreiflich zu machen, wie dem Blindgeborenen das Wesen der Lichtempfindung. Man könnte diese eigenthümliche Reactionsweise auch als Reactionsform bezeichnen, da sie, wie alle Inhalte, auch in besonderer Form sich darstellt, aber das inhaltliche Element in ihr ist überwiegend und bedingt die characteristische Eigenartigkeit dieser Aeußerungsweise unserer Natur. Auch in den sinnlichen Empfindungen tritt das, was wir in ihnen empfinden, das Roth und Grün, das Sauer und Süß, zugleich in bestimmter Form auf, die mit dem Inhalte in Eins verwachsen und von ihm nicht zu trennen ist. Ganz ähnlich wie in all diesen ursprünglichen Aeußerungsweisen unserer Natur sind Inhalt und Form auch in den Anschauungen des Nebeneinander und des Vor und Nach untrennbar mit einander verknüpft. Man kann sich das wahre Wesen der letzteren nicht besser als durch die Erinnerung an den Parallelismus der erwähnten sinnlichen Empfindungen verdeutlichen, weil diese sich dem Bewußtsein noch in ihrer ursprünglichen Reinheit darbieten, während die Anschauungen des Nebeneinander und des Vor und Nach im practischen Verlaufe der Vorstellungsthätigkeit niemals in solcher ursprünglichen Reinheit offenbar werden, sondern stets mit vielfäl-

tigem concretem Inhalte erfüllt und bereits zu fertigen Bildern und Gestalten mannigfacher Art verarbeitet sind, von denen sie erst durch Abstraction wieder abgetrennt werden müssen, wenn man sie in ihrem reinen An sich zum Bewußtsein bringen will. Auch die Anschauungen des Nebeneinander und des Vor und Nach sind, wie jene Empfindungen, schöpferische Thaten unseres eigenen Ich, welche in unserer aprioristischen Naturanlage begründet sind, welche, nebst jenen und allen ursprünglichen Aeußerungsweisen unseres Wesens, das thatsächliche Material unserer gesammten Weltanschauung liefern. Dieses Material ist nicht formlos, sondern schon behauenen und zugerichteten Bausteinen vergleichbar, welche nur durch die thätige Intelligenz des aufbauenden Verstandes verbunden zu werden brauchen, um ein geordnetes Ganze zu bilden.

Unter dem formalen Beziehungselemente, welches die Momente der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in characteristischer Weise zu dem Ganzen der Anschauung des zeitlichen Verlaufs verbindet, verstehe ich nicht die zuletzt erörterte Form des Vor und Nach, welche von dem Inhalte dieser Anschauung unabtrennlich ist, sondern ich verstehe darunter die Zusammengehörigkeit aller Einzelbeispiele des zeitlichen Ablaufs, die Gesetzlichkeit ihrer gegenseitigen Verbindung, welche bewirkt, daß alle Momente des Geschehens sich zu der Gesammtbewegung des Weltprocesses zusammengliedern. Wie alle räumlichen Beziehungen nicht wie bloße Einzelbeispiele eines Allgemeinbegriffs zusammenhanglos unter einander dastehen, sondern sich zu der Totalanschauung des Raumes zusammenschließen, in welcher jedem Dinge seine Stelle zugewiesen ist, so steht auch der zeitliche Verlauf aller Ereignisse in einem solchen inneren Zusammenhange, daß alle, wenn wir in der Vorstellung von einem zum anderen fortschreiten, sich zu dem Ganzen eines einheitlichen in sich zusammenhängenden Processes zusammengliedern, als dessen Phasen alle Acte des Geschehens erscheinen, in dessen Bedingungsordnung jedem Ereignisse vor oder nach allen übrigen seine bestimmte Stelle zugewiesen ist.

Der tiefere Grund dieser inneren Zusammengehörigkeit aller wirklichen oder auch nur denkbaren Momente des zeitlichen Ablaufs besteht in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Causalgesetzes. Wie alle Momente des wirklichen Geschehens, alle wirklich geschehenden Ereignisse, in einem alle umfassenden, gesetzlich geregelten

inneren Bedingungszusammenhange stehen, dessen Ordnung und Rhythmus in allen Phasen durch das einheitliche Ziel des Weltprocesses bestimmt ist, so müssen alle Momente des Wiederscheins des wirklichen Geschehens in der Vorstellungswelt aller Wesen, alle Momente des zeitlichen Ablaufs in der Anschauung aller Wesen, in einem ebenso ausnahmslosen Verhältnisse gegenseitiger Abhängigkeit und innerer Zusammengehörigkeit stehen, so muß auch die Vorstellung alles Geschehens in allen Wesen sich zu der Gesammtanschauung eines einheitlichen Weltprocesses zusammengliedern. So ist es in der That, und es kann nicht anders sein. Wie wir keinen Act des Geschehens außerhalb des allgemeinen Bedingungszusammenhanges aller Ereignisse vorstellen können, so können wir auch keinen Moment des zeitlichen Verlaufs anders als in bestimmten Verhältnissen des Vor und Nach zu allen übrigen Momenten des zeitlichen Verlaufs vorstellen. Erwägen wir nun, daß die Thatsächlichkeit des letzteren Umstandes, das formale Beziehungselement in der Anschauung des zeitlichen Verlaufs, in einer ursprünglichen Einrichtung unserer Naturanlage begründet ist, und daß wir selbst ein Theil des Ganzen sind, so finden wir in dieser aprioristischen Naturanlage eine neue Bestätigung der Geltung des Causalgesetzes. Die Anschauung des zeitlichen Verlaufs ist zugleich eine Anschauung des gesetzlichen Zusammenhanges, durch welchen alle wirklichen Acte des Geschehens mit einander zu dem Ganzen des einen Weltprocesses verbunden sind.

Wir haben bisher noch nicht von der Zeit, sondern immer nur von dem zeitlichen Verlaufe der Ereignisse gesprochen. In der That ist der zeitliche Verlauf der Ereignisse das Erste, was in unsere Wahrnehmung fällt. Aus der Combination solcher Wahrnehmungen bildet sich dann erst in mehr oder weniger vollständiger Weise eine Totalanschauung der Zeit, aus welcher sich dann wiederum durch eine Reihe entschuldbarer und tiefeingewurzelter Irrthümer die Ansicht von dem Vorhandensein einer leeren Zeit entwickelt.

Abstrahiren wir nämlich von den specifischen Inhalten der wirklichen und vorgestellten Ereignisse, durch welche der Rhythmus und die Geschwindigkeit ihres Verlaufs, wie die Zeitfolgen ihres Eintritts bedingt werden, so bleibt nur das leere Bild ihrer gegenseitigen Bedingtheit in unserer Vorstellung zurück, und indem wir die An-

schauung des zeitlichen Verlaufs auf alle ihres Inhalts beraubte Beziehungspunkte jenes leeren Bildes ausgedehnt denken, welche wir beliebig bis in's Unendliche vervielfältigt denken können, so entsteht in uns die Totalanschauung der Zeit. Diese ist nicht, wie Kant irrig voraussetzt, in ihrer fertigen Gestalt ein ursprünglicher aprioristischer Besitz des Geistes. Sie bildet sich vielmehr erst auf die angegebene Weise durch Abstraction und Combination aus den zuerst zur Wahrnehmung kommenden einzelnen concreten Acten des Geschehens. Es ist nützlich für die Beantwortung beider vorangestellter Fragen, dies wohl zu beachten, da der Glaube an das Vorhandensein einer leeren Zeit der Hauptquell ist, dem die zahlreichen Irrthümer entspringen, welche jene Fragen verwirren, und da die Bedeutnng der Zeitanschauung, ähnlich wie beim Raume, erst aus deren Elementen, aus der gesonderten Betrachtung der Anschauung des zeitlichen Verlaufs der einzelnen Ereignisse, richtig verstanden werden kann.

Da nämlich die Zeitanschauung alles wirkliche, oder auch nur denkbare Geschehen umfaßt, so bildete sich ganz allgemein die Vorstellung aus, die angeschaute Zeit sei eine Realität für sich, es gäbe eine leere Zeit, und diese sei das Erste und Ursprüngliche, sie sei eine nothwendige Bedingung alles Geschehens, welche in ähnlicher Weise vor allem Geschehen erfüllt sein müsse, wie wir auch die Gesetze, welche alles Geschehen regeln, in unvordenklicher Wirklichkeit diesem selbst vorangehend zu denken pflegen. Der Irrthum dieser Auffassung wird durch eine weitverbreitete Gewohnheit unseres Denkens unterstützt, welche uns veranlaßt, die Allgemeinbegriffe, in welche wir gewisse gemeinsame Eigenschaften, oder ein gemeinsames Verhalten, welches sich in vielen Einzelbeispielen vorfindet, zunächst zum Zwecke unserer Uebersicht und Orientirung zusammenfassen und als Dinge oder Eigenschaften separat vorzustellen. Diese separate Behandlung solcher Allgemeinbegriffe führt dann weiter zu der Uebertreibung, sie als selbständige Realitäten dem Wirklichen voranzudenken, oder sie als reale Bedingungen des Wirklichen aufzufassen. Gerade so entsteht die Ansicht von der Realität der Zeit. Auch die Anschauung der Zeit wird zunächst aus der Wahrnehmung der concreteu Arten des Geschehens abstrahirt und für sich zum Gegenstande des Nachdenkens gemacht. Auch hier bildet sich die falsche Meinung, daß das, was aus der Beobachtung des Wirklichen zuerst abstrahirt ist, die

Totalanschauung der Zeit, dem Wirklichen nun auch wirklich als eine nothwendige Bedingung seiner selbst vorangehen müsse. Dies ist um so erklärlicher, als die Zeitanschauung in uns nicht durch bewußte Abstraction, sondern unter den stillwirkenden erziehenden Einflüssen der Bedürfnisse des practischen Lebens ganz allmählig entsteht, indem diese uns durch unzählige Veranlassungen nöthigen, den Ablauf aller Ereignisse zu combiniren, zu vergleichen, und die Resultate dieser Vergleichung zum Zwecke des practischen Gebrauchs zu verwerthen. Durch diese beständigen Vergleichungen, durch die vielfachen Abmessungen der Dauer aller unser Leben berührenden Ereignisse wird die Zeitanschauung aufs Innigste mit all unserem Denken, Thun und Treiben verflochten, und erlangt dadurch das solide Ansehen einer plastischen Realität, deren Bild in uns längst fertig vorhanden ist, bevor wir die nöthige Geistesbildung erlangt haben, über dessen Entstehung nachzudenken. So gehört die Ansicht von der Realität der Zeit zu den tief eingewurzelten Vorurtheilen, die unsere Weltansicht verfälschen, und ähnlich wie die Voraussetzung der Realität des Raums die gewöhnliche Auffassung des Lebens und der Dinge in umfassendem Maaße beherrschen.

Es ist das unsterbliche Verdienst Kant's, hier durch Hinweisung auf die subjective Entstehung der Zeitanschauung der richtigen Auffassung des wahren Sachverhalts zuerst Bahn gebrochen zu haben. Aber, ich wiederhole es, diese richtige Auffassung wird erst vollständig erreicht, wenn wir auf die Elemente der Zeitanschauung recurriren, weil nur die gesonderte Betrachtung dieser uns den Sinn und die Bedeutung dessen erkennen läßt, was wir in der Zeit anschauen. Diesen Weg der Untersuchung hatte sich Kant dadurch verbaut, daß er die Totalanschauung der Zeit schon in ihrer fertigen Gestalt als aprioristischen Besitz des Geistes annahm, indem er die Anschauung der Zeit im Ganzen, gleich der des Raumes, als eine ursprüngliche Form des Vorstellens betrachtete.

In der That haben wir, wie Lotze zuerst sehr scharfsinnig erörtert hat (Metaphysik S. 268 sq.) gar keine ursprüngliche und eigenthümliche Anschauung von der Zeit, die der des Raumes ebenbürtig wäre, und mit dieser „ein zusammengehöriges Paar ursprünglicher Formen unseres Vorstellens" bildete. Wir suchen vielmehr den intuitiven Character unserer Zeitvorstellung nur durch Bilder zu gewinnen, die wir dem Raume entlehnen, die jedoch, wenn

wir sie weiter verfolgen, sich unfähig erweisen, das auszudrücken, was wir darunter eigentlich verstehen. „Wir sprechen von einer Zeitlinie; aber wie viel wir auch glauben mögen, von der Eigenthümlichkeit einer Raumlinie abstrahiren zu dürfen, damit dem allgemeineren Begriff der Linie auch die Zeit subsumirbar werde: gewiß gehört doch zu dem Begriff der Linie die Vorstellung gleichartiger Wirklichkeit aller ihrer Elemente; und dieser Forderung entspricht die Zeit nicht. Als Linie gedacht würde sie nur einen reellen Punkt besitzen, die Gegenwart; von ihm gingen zwei unendliche aber imaginäre Arme aus, beide von einander und von dem einfachen Nichtsein eigenthümlich unterschieden: Vergangenheit und Zukunft; ihren Unterschied voll auszudrücken wird der Gegensatz räumlicher Richtungen nicht zureichen. Und ohnehin sind wir ja genöthigt weiter zu gehen; sehen wir noch ab von dem Verhältnisse, in welchem die leere Zeit zu den Begebenheiten stehen soll, die in sie fallen, so kann sie ja selbst nicht als ruhend gedacht werden; auch der einzige reelle Punkt der Gegenwart ist veränderlich und reiht sich unaufhörlich den imaginären der Vergangenheit an, wiedererſetzt durch die Realisation des nächsten Punktes der Zukunft. So entsteht die uns übliche Vorstellung vom Flusse der Zeit; was an ihr anschaulich ist, stammt aus den Erinnerungen an den Raum und führt nur zu Widersprüchen. Von dem Flusse können wir nicht reden, ohne ein Flußbett mitzudenken, und in der That schwebt uns überall das Bild einer nicht weiter definirbaren Ebene vor, durch welche dieser Strom zieht; in den einen Punkt pflegen wir uns selbst zu stellen und nennen ihn Gegenwart; von der einen Seite lassen wir aus der Ferne die Zukunft kommen und in die Vergangenheit abfließen, oder auch, damit die Zweideutigkeit dieser Verbildlichung recht offenbar werde, wir denken umgekehrt den Strom aus der Vergangenheit kommend und sich endlos in die Zukunft fortsetzend. In beiden Fällen widerspricht das Bild dem Gedanken; denn dieser unaufhörliche Strom ist und bleibt von gleicher Wirklichkeit, mag er schon auf der Seite der Zukunft oder noch auf der der Vergangenheit fließen, und von derselben Wirklichkeit ist er im Augenblicke seines Vorübergangs durch die Gegenwart. Und nicht dies allein stört uns; auch die Bewegung des Stromes ist nicht anschaulich ohne eine bestimmte Geschwindigkeit, die uns zur Voraussetzung einer zweiten Zeit nöthigen würde, in welcher die erste durch größere oder geringere Strecken jenes unbegreiflichen Hintergrundes fortschritte".

Ebensowenig läßt sich die Anschauung der Zeit unter den noch abstracteren Begriff einer *Reihe* bringen, denn dieselbe besteht nicht in einer bloßen Ordnung ihrer Momente, sondern darin, daß diese Ordnung wirklich durchlaufen wird. Auch als *wirklicher Vorgang* kann sie nicht gedacht werden, da wir uns keinen Vorgang als geschehend denken können, in dem Nichts vorginge, dessen Fortgang sich nicht vom Anfang, dessen Erfolg sich nicht von der ihn bewirkenden Bedingung unterschiede. So aber würde sich die leere Zeit verhalten. „Jeder Moment in ihr wäre dem anderen völlig gleich; indem der eine verginge, träte der andere an seine Stelle, der von ihm in Nichts als durch seinen Ort in der Reihe verschieden wäre; diesen Ort aber zeigte nicht er selbst durch seine besondere Natur an, die ihn abhielte, an einem anderen zu sein, sondern nur das vergleichende Bewußtsein eines Beobachters, der die ganze Reihe abzählte, hätte Veranlassung, ihn durch seine Stellenzahl von anderen zu unterscheiden. So würde in der Zeit selbst kein Fluß sein der Neues an die Stelle des Alten brächte". (l. c. S. 271.)

Erwägen wir dies Alles, so beantwortet sich die erste der beiden im Beginn dieses Kapitels aufgeworfenen Fragen von selbst. Es ist offenbar: *die Zeit kann auf keine Weise als Realität für sich, sie kann nur, wie Kant auch hier richtig lehrte, als Anschauung oder Gedanke in der Vorstellung lebendiger Wesen wirklich sein.*

Aber Kant lehrte nicht blos dies, sondern behauptete zugleich, die Zeit sei *nur* eine subjective Form der sinnlichen Anschauung, der *gar keine objective Bedeutung* zukomme. Diese weitergehende Behauptung ist keine nothwendige Folge des obigen Satzes und stellt sich als ganz unbegründet dar, wenn wir uns die Art der Entstehung der Zeitanschauung und die Bedeutung der elementaren Vorgänge vergegenwärtigen, aus denen dieselbe erwachsen ist. Die Zeitanschauung entstand, wie wir soeben gesehen haben, durch Abstraction von den einzelnen unmittelbar zur Wahrnehmung gelangten oder vorgestellten Arten des Geschehens. Diese erscheinen uns unter dem Bilde des zeitlichen Ablaufs, aber dieses Bild steht in einem *ganz anderen Verhältnisse* zu dem wirklichen Vorgange, welcher in ihm erscheint, als das Bild der räumlichen Entfernung zweier Dinge zu den wahren intelligiblen Beziehungen dieser zu einander, welche in der räumlichen Entfernung ihren vorstellungsmäßigen Ausdruck finden.

Die räumlichen Verhältnisse sind gewissermaaßen nur graphische Darstellungen der wahren intelligiblen Beziehungen, welche wirklich zwischen den Dingen obwalten und an sich ganz incommensurabel durch jene sind. Wir haben gesehen, daß die wirklichen Beziehungen der Dinge nur in Wirkungen bestehen können, welche diese auf einander ausüben, und welche in Wahrheit nur intensive Zustandsänderungen in den auf einander wirkenden Wesen sind, während die räumlichen Verhältnisse als Entfernungen zwischen den Vorstellungen jener Wesen erscheinen. Es ist hier gar keine Aehnlichkeit oder Analogie zwischen den wirklichen Beziehungen und dem räumlichen Bilde, unter welchem sie sich darstellen. Ganz anders verhält sich's mit den wirklichen Vorgängen des Werdens und dem Bilde des zeitlichen Ablaufs, unter welchem dieselben sich uns darstellen. Hier ist das Bild des zeitlichen Verlaufs eine unmittelbare Selbsterscheinung der wirklich geschehenden Vorgänge, welches sich seinem Inhalte und seiner Form nach in allen Zügen dem wirklichen Geschehen anschließt, und dieses seinem wahren Wesen nach getreulich zum Ausdruck bringt. Der zeitliche Verlauf ist selbst ein Moment der Wirklichkeit, das sich der Vorstellung in derselben Form darstellt.

Alle Momente des Werdens, welche sich im zeitlichen Verlauf wiederspiegeln, finden in diesem ihren zutreffenden Ausdruck, und umgekehrt können wir aus den characteristischen Momenten des zeitlichen Verlaufs die thatsächlichen Momente des Werdens wiedererkennen, welche ihnen entsprechen und sich in ihnen darstellen. Freilich ist das Werden ein ungetheilter Vorgang, der sich in Wirklichkeit nicht weiter zergliedern läßt, aber wir können doch im Denken die erzeugenden Ursachen von den Folgen trennen, wir können diese Momente des Werdens gesondert vorstellen und die Stufenfolge des Werdens in der Vorstellung denkend reconstruiren, welche wir im zeitlichen Verlauf anschauen. Obgleich das Werden daher ein ungetheilter Vorgang ist, so unterscheiden wir in ihm doch den Moment der Gegenwart, welcher von dem Subjecte, in dem das Werden stattfindet, unmittelbar erlebt wird, von den diesen Moment verursachenden Zuständen, welche gewesen und nicht mehr wirklich, sondern nur in ihren Folgen im Momente der Gegenwart noch erhalten sind. Wir unterscheiden vom Momente der Gegenwart auch die Folgen, welche wir consequentermaaßen daraus erwarten. Die vorangegan-

genen und die den gegenwärtigen Erlebnissen nachfolgenden Ereignisse, zu denen die gegenwärtigen fortschreiten, gliedern sich daher in Wahrheit ganz nach denselben Verhältnissen, in denen sie im zeitlichen Verlaufe sich darstellen. Der zeitliche Verlauf ist der reale Wiederschein, und nicht ein bloßes Bild, des wirklichen Geschehens und darin liegt seine reale Bedeutung, obgleich er selbst ein ideales Moment unserer Vorstellungswelt ist.

Dieses Verhältniß des Werdens zu dem zeitlichen Verlauf, in dem sich dasselbe darstellt, gelangt uns erst zu voller Klarheit, wenn wir unseren Blick auf die inneren Erlebnisse richten, in denen uns unser eigenes Wesen unmittelbar zur Anschauung kommt. Beide Glieder des Verhältnisses sind hier Gegenstand unserer unmittelbaren Wahrnehmung. Wir erleben einerseits unmittelbar, was Werden und Geschehen an sich ist und bedeutet, wie einem wirkenden Wesen im Momente des Wirkens selbst zu Muthe ist. All unser Empfinden, Fühlen, Wollen und Denken liefert uns unzählige Beispiele der Vorgänge des Werdens, welche wir selbst in uns erleben. Aber wir erleben sie nicht nur, sondern stellen sie andererseits auch in der Erinnerung vor und haben an diesen Erinnerungen ebenso viele Vorstellungen der erlebten Vorgänge, die uns unter demselben Bilde des zeitlichen Verlaufs erscheinen, wie die Wirkungen der anderen vorgestellten Wesen, welche wir nur vorstellen, aber nicht selbst erleben können. Die eigenen unmittelbaren Lebenserfahrungen liefern uns daher den Schlüssel des Verständnisses aller übrigen Vorgänge des Wirkens in allen übrigen Wesen. Nicht anders als wir es selbst erleben, können wir das Werden und Wirken überhaupt vorstellen, und wir haben an jenen Lebenserfahrungen eine thatsächliche Basis für die Gestaltung unserer ganzen Weltanschauung. Die innere Selbstbeobachtung klärt uns insbesondere, indem sie uns beide Glieder des Verhältnisses zwischen dem wirklichen Geschehen und der Vorstellung dessen zeitlichen Verlaufs unmittelbar erkennen läßt, darüber auf, daß der zeitliche Verlauf aller Ereignisse nicht blos eine Form unserer Anschauung, sondern eine Form des wirklichen Geschehens ist, welche in unserer Vorstellung wiedererscheint.

Dieses Alles gilt, wohlgemerkt, nur von dem zeitlichen Verlaufe der wirklich geschehenden Ereignisse, von den Elementen der Zeitanschauung, nicht von der Anschauung der Zeit im Ganzen,

von der Anschauung der leeren Zeit. „Erst und allein ist das volle lebendige Wirken selbst; dann aber, wenn wir seine Thaten vergleichen, können wir denkend und abstrahirend den beständigen modus agendi für sich vorstellen, der in allen seinen Aeußerungen sich gleich geblieben ist; nun können wir rückwärts jedes einzelne seiner Erzeugnisse dieser Verfahrungsweise wie einem gebietenden Prius unterordnen und es durch Bedingungen bestimmt fassen, die in Wahrheit nur die allgemeine Gewohnheit dieses Wirkens selbst sind. Diese abstrahirende Vergleichung führt uns nach einer Richtung hin zu der Vorstellung allgemeiner Gesetze der Natur, die zuerst gelten und zu denen dann eine Welt komme, die sich ihnen unterwerfe; sie führt nach anderer Richtung zu der Voraussetzung einer leeren Zeit, in welcher die Reihe der Ereignisse succedire, und die als voraufgehende conditio sine qua non das Wirken möglich mache. Aber diese letzte Vorstellungsweise haben wir ebenso unhaltbar gefunden, wie der Versuch sein würde, Geschwindigkeiten gewissermaßen zur Auswahl vor den Bewegungen vorhergehen zu lassen und der gewöhnlichen Redensart eine sachliche Bedeutung zuzutrauen, nach welcher allerdings die Bewegung eines Körpers bald diese bald jene Geschwindigkeit annimmt; sie ist vielmehr Nichts anderes als die nach bestimmter Richtung gehende Geschwindigkeit selbst. In diesem Sinne können wir die oft gehörten Ausdrücke richtiger finden, nach denen nicht die Zeit die Bedingung des Wirkens ist, sondern das Wirken die Zeit erzeugt; nur bringt es, indem es verläuft, nicht als ein bleibendes Product, das irgendwie wäre oder flösse oder die Dinge beeinflusse, eine wirkliche reale Zeit, sondern nur in dem vergleichenden Bewußtsein die sogenannte Anschauung dieser Zeit hervor; von dieser, dem leeren Totalbilde der Ordnung, in welche wir die Ereignisse reihen, gilt es also, daß sie nur eine subjective Auffassungsform, von der Succession des Wirkens selbst, welches diese Einreihung möglich macht, gilt umgekehrt, daß sie die eigenste Natur des Wirklichen ist." (l. c. S. 300.)

Nun ist auch klar, wie es kommt, daß alle Ereignisse, die geschehen, in bestimmter Reihenfolge und Ordnung geschehen; es ist nun klar, was das Sein der Dinge und das Geschehen der Ereignisse in der Zeit bedeuten. Da die Succession des Wirkens selbst durch den allgemeinen Causalzusammenhang bestimmt ist, welcher die

innere Bedingungsordnung des Wirklichen bedeutet, so muß auch der phänomenale Wiederschein jener Succession in der Zeit, dem Totalbilde jener Ordnung, in gleicher Weise durch die Gründe geregelt sein, welche der gedankenmäßige Ausdruck der die Ereignisse selbst bewirkenden Ursachen sind. Der Eintritt jedes Ereignisses erscheint daher durch die Gründe bestimmt, welche dasselbe bedingen, und alle Ereignisse treten in bestimmter Reihenfolge nach einander auf, weil der Eintritt aller durch den allgemeinen Causalzusammenhang bestimmt ist, welcher alles Geschehen ohne Ausnahme umfaßt. Das Geschehen der Ereignisse in der Zeit bedeutet daher, daß alle Ereignisse durch den allgemeinen Causalzusammenhang bestimmt sind, welcher uns in der Zeit, als dem Totalbilde dieser inneren Bedingungsordnung des Wirklichen, wiedererscheint. Wie in der Welt, mit welcher wir selbst durch den allgemeinen Causalzusammenhang verbunden sind, nichts wirklich geschehen kann, dessen Ursachen nicht durch jenen Zusammenhang aller Dinge und das wirkliche Geschehen in ihnen bestimmt wären, so können wir auch kein Ereigniß als außerhalb der Zeit geschehend vorstellen, da auch unser Denken durch das Causalgesetz bestimmt ist, dessen Totalbild in seiner Anwendung auf alle denkbaren Fälle wir in der Zeit anschauen.

Da ferner das Wirken selbst in allen den Bestand der Welt constituirenden Wesen das Erste und Ursprüngliche ist, was wirklich geschieht, und was von den einzelnen Wesen, je nachdem dieselben davon mehr oder weniger berührt werden, in der Zeitfolge percipirt wird, welche seiner wirklichen Succession entspricht, so müssen auch die Auffassungsweisen jenes thatsächlichen Wirkens in den verschiedenen dasselbe vorstellenden Wesen zusammenstimmen, und es muß deren relative Ordnung in der Auffassung aller Wesen der wirklichen Succession des ursprünglichen Geschehens entsprechen. Dies ist der Grund davon, daß die Zeitfolge aller wahrgenommenen und vorgestellten Ereignisse in den Weltbildern der einzelnen vorstellenden Wesen in einem inneren sachlichen Zusammenhange steht, der durch den Zusammenhang ihres Wirkens auf einander bestimmt ist, daß eine Verständigung aller über den Eintritt bestimmter Ereignisse möglich ist, daß alle Ereignisse von allen Wesen, denen sie überhaupt zur Wahrnehmung kommen, als zu derselben Zeit geschehend vorgestellt werden. Deshalb

können auch durch ausdrückliche oder stillschweigende Convention allgemeingültige und allgemein anerkannte Maßbestimmungen des Zeitablaufs der Ereignisse festgesetzt werden, indem der Rhythmus gewisser, von allen wahrgenommener, regelmäßig wiederkehrender Ereignisse, wie sie sich z. B. in der Bewegung der Himmelskörper darbieten, als Maßeinheit angenommen wird. Die Successsion der leeren Zeit ist freilich maßlos, weil die leere Zeit eine bloße Abstraction ist, weil in ihr nichts geschieht. Was wirklich geschieht, sind die concreten Ereignisse des Weltlaufs, und da diese in einem ausnahmslosen gesetzlichen Zusammenhange des Wirkens stehen, so unterliegen sie auch ohne Ausnahme der Vergleichung durch Maßbestimmungen, deren Einheit durch den Rhythmus solcher regelmäßig wiederkehrender Ereignisse bestimmt ist, deren Regelmäßigkeit durch die inhaltlichen Beziehungen des Wirklichen und dessen innere Bedingungsordnung verbürgt wird. Alle diese Maßbestimmungen haben selbstverständlich nur eine relative Geltung, aber diese Geltung reicht wegen der durch den allgemeinen Causalzusammenhang verbürgten Relativität alles Geschehens für den practischen Gebrauch vollkommen aus, um eine allgemeine Verständigung über die Zeitbestimmung aller Ereignisse herbeizuführen, denn nur darauf kommt es an, die relativen Zeitverhältnisse aller Ereignisse von practischer Bedeutung festzustellen.

Ist daher auch die Zeit im Ganzen nur eine subjective Auffassungsform, welche die Successsion des Wirkens selbst in den lebendigen Wesen hervorbringt, so ist doch der zeitliche Verlauf der wirklich geschehenden Ereignisse der phänomenale Ausdruck des Wirkens selbst und in dessen eigenster Natur begründet. Die Erkenntniß dieses Sachverhalts, welche den Schlüssel zum Verständniß der wahren Bedeutung der Zeit darbot, hatte Kant sich durch das Vorurtheil von der Beharrlichkeit der Substanz verbaut. Dieses Vorurtheil verdeckte ihm hier den Kern der Sache. Die große Thatsache der Veränderung wurde dadurch aus der objectiven Welt der Dinge ausgeschlossen, die Welt selbst erschien nun blos als ein ruhendes systematisches Ganzes, in welchem es selbst keine Veränderung geben konnte. Nur ein Schein der Veränderung blieb für diese Auffassung noch in der Seele des Beobachters zurück, dem jedoch in der Welt der Dinge nichts mehr entsprechen konnte. Wir haben zu Anfang dieses Kapitels gesehen, daß auch ein solcher Schein der Veränderung nicht in einer unveränderlichen Substanz entstehen

könnte, daß vielmehr alle Realität nur im Fürsichsein lebendiger Wesen bestehen kann, und daß das „An sich" unseres eigenen Wesens sich in allen bewußten Regungen unserer inneren Wahrnehmung unmittelbar selbst offenbart. Die Voraussetzung dieser Selbstoffenbarung des Wirklichen in uns war die Anschauung des zeitlichen Verlaufs, welche auf der Fähigkeit beruhte, Erlebtes vorzustellen, ohne es von Neuem zu erleben, dasselbe von erlebtem Gegenwärtigen zu unterscheiden, und mit diesem und den Erwartungen des Zukünftigen durch den Gedanken des Causalzusammenhanges aller dieser Momente in dem Fundamentalbegriffe des Werdens zu vereinigen. Die Anschauung des zeitlichen Verlaufs stellte sich als Selbstetscheinung dieser Succession des Wirkens in uns dar, und darin beruht ihre objective Bedeutung, obgleich sie selbst nur ein Act unseres subjectiven Geisteslebens ist.

Die Bedeutung der Anschauung des zeitlichen Verlaufs der Ereignisse für die Gestaltung unserer gesammten Weltansicht und für die Erfüllung unserer Lebensbestimmung liegt nun klar auf der Hand. Es bedarf nur weniger Worte, um sie anschaulich darzulegen.

Fassen wir zunächst unser subjectives Geistesleben in's Auge, so erweitert die zeitliche Anschauung, indem sie das gegenwärtig Erlebte mit der Erinnerung an die Vorerlebnisse und der Erwartung des Zukünftigen in der Einheit des Selbstbewußtseins verbindet, den Begriff unserer persönlichen Existenz über den schmalen Lichtstreifen der Gegenwart hinaus mit der Vergangenheit und der erwarteten Zukunft unseres Lebens. Dadurch erhält unser Daseinsgefühl erst eine feste zusammenhängende Basis, welche nach allen Seiten hin einer steten Bereicherung und Erweiterung fähig ist. Dies wird recht offenbar, wenn wir uns einmal vorstellen, daß uns die zeitliche Anschauung fehlte. Die Vorstellung und das Daseinsgefühl unseres Ich würde dann nicht über den Moment der Gegenwart hinausreichen. Unser Leben verlöre dann jeden inneren Zusammenhang. Wir würden in jedem Momente uns als ein Anderer vorkommen. Die Summe der unzähligen, in jedem Augenblick auf uns einwirkenden Eindrücke würde stets in ein wirres Chaos zusammenrinnen. Nur durch die fortgesetzte Uebung des Lebens erlangen wir die Fähigkeit, die unabsehbare

Masse der Licht-, Schall- und Tastempfindungen beständig zu sondern und zu den Gesammtvorstellungen einzelner Körper und einer uns rings umgebenden, mehr oder weniger geordneten Umgebung zusammenzufassen. Alle diese nur durch eine lange Reihe von Vorübungen zu erlangenden Fertigkeiten unserer Vorstellungsthätigkeit könnten doch nicht in jedem Momente auf's Neue wie eine plötzliche, stets in gleicher Weise erneute, Offenbarung über uns kommen. Unsere ganze geistige und körperliche Ausbildung ist ein steter zusammenhängender Aufbau der späteren Eindrücke und Ueberlegungen auf die früher erworbenen Erkenntnisse und Fähigkeiten; dieselbe würde haltlos in sich zerfallen, wenn wir ihr diese feste Grundlage der Erinnerung durch Zerstörung der Zeitanschauung entziehen wollten. Die ganze Menschheit würde dann noch tiefer als unter die denkbar niedrigsten Culturstufen herabsinken. Es würde keine Lehre und keine Erkenntniß, keine Erfahrung und keine Entwickelung geben, keine Vorerwägungen des Künftigen, keine sittliche Verantwortlichkeit, kein Recht, keine Moral, keine staatliche und gesellige Ordnung, sondern nur das wüste Chaos eines Infusorienlebens denkbar tiefster Stufe. Alle Wissenschaft, alle Cultur und alle höhere Lebensauffassung beruht daher auf der Fähigkeit zur zeitlichen Anschauung und auf der durch sie ermöglichten Verknüpfung des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen und Zukünftigen. Das Selbstgefühl wird durch sie von der Gegenwart zurück bis in die ersten Stadien der Kindheit und vorahnend bis in das späte Greisenalter erweitert. Wir fühlen, daß alle Momente des vergangenen Lebens wie Glieder unseres Leibes mit zu unserem Wesen gehören. Die Erinnerung an die bösen Thaten quält uns wie die Schrecken der Gegenwart, die Erinnerung an die guten erhebt und stärkt unser Daseinsgefühl, als wären sie eben gethan. Alle Vorerlebnisse, freudige und schmerzliche, interessante und langweilige, niederdrückende und erhebende, constituiren mit dem Momente der Gegenwart und den Hoffnungen und Sorgen der Zukunft den vollen Charakter unserer individuellen Persönlichkeit, und je fester und inniger wir alle diese Momente in der Einheit unseres Selbstbewußtseins zusammenzuschließen vermögen, um so reicher und geschlossener entwickelt sich der Begriff der Persönlichkeit in uns.

Aber nicht blos das subjective Geistesleben erhält durch die Zeitanschauung Gliederung und Zusammenhang, auch eine Auffassung der objectiven Welt würde uns völlig unmöglich sein, wenn wir

stets nur das von ihr erführen und in Zusammenhang zu bringen vermöchten, was wir im Momente der Gegenwart von ihren Einwirkungen erleiden. Dadurch erst, daß wir auch die Processe des Wirkens in allen übrigen Wesen unter dem Bilde des zeitlichen Verlaufs auffassen, indem wir auch in ihnen die vergangenen Ereignisse mit den gegenwärtigen und zukünftigen in zusammenhängende Reihen des Geschehens verknüpfen, und diese letzteren selbst wegen des allgemeinen Causalzusammenhanges in der Vorstellung eines einheitlichen Weltprocesses vereinigen, der alles Wirken der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, schließt sich unsere Weltanschauung zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, in dem jeder seine Stelle und seine Bestimmung findet.

Im practischen Leben war uns die Bedeutung der Zeitanschauung längst offenbar; jetzt haben wir durch Beantwortung der beiden im Beginn dieses Kapitels aufgeworfenen Fragen die tieferen theoretischen Gründe jener Bedeutung erkannt. Wir haben einerseits das Trugbild einer realen leeren Zeit beseitigt, welches unsere Weltanschauung verfälscht und entleert, indem es einen leeren Strom inhaltlosen Geschehens als allumfassende Grundlage alles Wirklichen hinstellt. Wir haben andererseits die Anschauung des zeitlichen Verlaufs der Ereignisse als Selbsterscheinung der Succession des Wirklichen in uns, und damit deren reale Bedeutung erkannt, welche der positive Grund ihrer practischen Unentbehrlichkeit ist.

Vierter Abschnitt.

Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit.

Erstes Kapitel.

Die Neugestaltung unserer Weltansicht im Allgemeinen.

Nachdem wir im vorigen Abschnitte die wahre Bedeutung der räumlichen und zeitlichen Beziehungen und der daraus gebildeten Anschauungen des Raumes und der Zeit erkannt haben, sind wir im Stande, die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit mit den Ergebnissen unserer practischen Lebenserfahrungen in Einklang zu bringen und die Veränderungen zu ermessen, welche unsere bisherige Auffassung der Dinge und Ereignisse dadurch nothwendig erleiden muß.

In der That führen diese Veränderungen, wenn wir sie consequent bis zu Ende verfolgen, zu einer völligen Neugestaltung unserer Weltansicht.

Dies wird alsbald offenbar, wenn wir uns der Eingangs dieser Schrift und auch später wiederholt hervorgehobenen schweren Bedenken erinnern, welche sich vom Standpunkte der gewöhnlichen Ansicht von der Realität des Raumes und der Zeit aus gegen die aprioristischen Voraussetzungen erheben, welche wir vermöge der Naturanlage unserer Vernunft und unseres Gewissens über das Ganze der Welt und deren Sinn und Zweck zu machen genöthigt sind.

stets nur das von ihr erführen und in Zusammenhang zu bringen vermöchten, was wir im Momente der Gegenwart von ihren Einwirkungen erleiden. Dadurch erst, daß wir auch die Processe des Wirkens in allen übrigen Wesen unter dem Bilde des zeitlichen Verlaufs auffassen, indem wir auch in ihnen die vergangenen Ereignisse mit den gegenwärtigen und zukünftigen in zusammenhängende Reihen des Geschehens verknüpfen, und diese letzteren selbst wegen des allgemeinen Causalzusammenhanges in der Vorstellung eines einheitlichen Weltprocesses vereinigen, der alles Wirken der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, schließt sich unsere Weltanschauung zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, in dem jeder seine Stelle und seine Bestimmung findet.

Im practischen Leben war uns die Bedeutung der Zeitanschauung längst offenbar; jetzt haben wir durch Beantwortung der beiden im Beginn dieses Kapitels aufgeworfenen Fragen die tieferen theoretischen Gründe jener Bedeutung erkannt. Wir haben einerseits das Trugbild einer realen leeren Zeit beseitigt, welches unsere Weltanschauung verfälscht und entleert, indem es einen leeren Strom inhaltlosen Geschehens als allumfassende Grundlage alles Wirklichen hinstellt. Wir haben andererseits die Anschauung des zeitlichen Verlaufs der Ereignisse als Selbsterscheinung der Succession des Wirklichen in uns, und damit deren reale Bedeutung erkannt, welche der positive Grund ihrer practischen Unentbehrlichkeit ist.

Vierter Abschnitt.

Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit.

Erstes Kapitel.

Die Neugestaltung unserer Weltansicht im Allgemeinen.

Nachdem wir im vorigen Abschnitte die wahre Bedeutung der räumlichen und zeitlichen Beziehungen und der daraus gebildeten Anschauungen des Raumes und der Zeit erkannt haben, sind wir im Stande, die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit mit den Ergebnissen unserer practischen Lebenserfahrungen in Einklang zu bringen und die Veränderungen zu ermessen, welche unsere bisherige Auffassung der Dinge und Ereignisse dadurch nothwendig erleiden muß.

In der That führen diese Veränderungen, wenn wir sie consequent bis zu Ende verfolgen, zu einer völligen Neugestaltung unserer Weltansicht.

Dies wird alsbald offenbar, wenn wir uns der Eingangs dieser Schrift und auch später wiederholt hervorgehobenen schweren Bedenken erinnern, welche sich vom Standpunkte der gewöhnlichen Ansicht von der Realität des Raumes und der Zeit aus gegen die aprioristischen Voraussetzungen erheben, welche wir vermöge der Naturanlage unserer Vernunft und unseres Gewissens über das Ganze der Welt und deren Sinn und Zweck zu machen genöthigt sind.

Denken wir den leeren Raum nach der gewöhnlichen Auffassung als umfassende reale Basis und Existenzbedingung alles Wirklichen, so fehlt der unendlichen Ausdehnung der Welt jedes Princip innerer Zusammengehörigkeit und Concentration. Die Zwischenschiebung des leeren Raumes würde die Dinge isoliren und jede Wechselwirkung, jeden Zusammenhang zwischen ihnen aufheben. Es ist unmöglich, die Welt unter Voraussetzung der Realität des leeren Raums als Ganzes aufzufassen; ihre Bestandtheile würden dann principlos auseinanderfallen. Denken wir ferner der gewöhnlichen Ansicht von der Realität der Zeit entsprechend den Verlauf der leeren Zeit als Hauptstrom alles Geschehens, wäre die Leerheit dieses ursprünglichen Geschehens in der That Grund und Princip alles Wirklichen, so gäbe es keinen Weltzweck, der nur in der Realisirung eines inhaltvollen fühlbaren und erlebbaren Guts bestehen kann. Der Weltproceß entbehrte dann alles Inhalts und aller inneren Einheit. Alles Wirkliche wäre von einer princip- und sinnlosen Macht beherrscht, ohne Zwecke, ohne Inhalte, ohne innere Gliederung. Die Consequenz der Annahme eines realen leeren Raums und einer realen leeren Zeit führt, wie wir gesehen haben, zu einer materialistischen und atheistischen Weltansicht, welche den Voraussetzungen der Vernunft und des Gewissens widerspricht, indem sie alle Entwickelung, alle sittliche Lebensbestimmung, allen Sinn und Zweck ausschließt.

Diese Consequenzen werden nur in der gewöhnlichen Auffassung dadurch verdeckt, daß wir die innere Lebendigkeit unserer Empfindungen und Erlebnisse in die starre Außenwelt des vorgestellten leeren Raumes hinausprojiciren, und den phänomenalen Gestalten der Dinge dadurch selbst den Schein innerer Lebendigkeit und wirkungsvollen Daseins verleihen, daß wir ferner die leere Zeit durch unsere inneren Erlebnisse erfüllt denken und der Leerheit ihres Verlaufs dadurch den Anschein wirklichen inhaltvollen Geschehens geben. Aber dieser täuschende Schein, dem wir im Verlaufe des practischen Lebens alle huldigen, muß der Auffassung des wahren Sachverhalts weichen, wenn wir im philosophischen Erkennen die letzten Elemente des Wirklichen zu erfassen suchen, und den Maßstab unserer metaphysischen Grundbegriffe an jene Vorstellungsweise des gewöhnlichen Lebens legen, um deren wahre Bedeutung zu ermessen. Es stellt sich dann heraus, daß die Lebendigkeit der Farben und Klänge, welche jenen Schein erweckt, nicht als Eigenschaft an den Dingen haften,

sondern nur als Erregungszustand des die Dinge wahrnehmenden Subjectes wirklich sein kann. Mag daher jene bildliche Vorstellungsweise als nützliche Abbreviatur für die Zwecke des practischen Lebens nach wie vor in Geltung bleiben; für die Aufgabe des philosophischen Erkennens, bei der Erörterung der höchsten Fragen nach Sinn und Zweck der Welt und unserer Bestimmung darin, darf man sich ihrer ferner nicht mehr bedienen. Hier gilt es, jenem Scheine die Einsicht in den wahren Sachverhalt zu substituiren, und deren Consequenzen klar bis zu Ende zu denken. Danach können wir die letzten Elemente des Wirklichen nur als intensive lebendige Wesen, und alles Geschehen nur als Zustandsänderungen solcher Wesen auffassen, und im Lichte dieser Auffassung erscheinen der reale leere Raum und die reale leere Zeit als unhaltbare und widersinnige Annahmen, deren Aufrechterhaltung jede höhere Auffassung des Lebens unmöglich macht.

Nachdem diese Einsicht in den wahren Sachverhalt durch die Fortschritte des naturwissenschaftlichen Erkennens und die neuen Methoden der Forschung wenigstens insoweit zum Gemeingut aller Gebildeten geworden ist, daß die Unhaltbarkeit jenes die ausgedehnten Dinge belebenden Scheines allgemein anerkannt wurde, ist die Frage nach dem Rechtsgrunde der gewöhnlichen Annahme der Realität des Raumes und der Zeit, und nach dem wahren Wesen beider, zu einem der vornehmsten Probleme der neueren Philosophie geworden.

Kant fand den Schlüssel zur Lösung dieses Problems, indem er mit unwiderleglichen Gründen auf den subjectiven Ursprung der Raum- und Zeitanschauung hinwies, aber er schoß weit über das Ziel hinaus, insofern er aus der Subjectivität dieses Ursprungs auch eine rein subjective Geltung und Bedeutung der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse folgern zu müssen glaubte. Solche Schlußfolgerung widersprach den Ergebnissen der practischen Lebenserfahrung so sehr, daß jede Hoffnung schwinden mußte, den wirklich beobachteten Sachverhalt damit jemals in Einklang bringen zu können. Die Schranken, welche der Entfaltung unseres Lebens thatsächlich durch die concreten räumlichen und zeitlichen Verhältnisse in jedem Falle gezogen sind, zeigten sich eben erfahrungsmäßig ganz unabhängig von unserer Willkür, und konnten selbst durch die kühnsten Träume idealistischer Geistesschwärmerei nicht hinweggeleugnet werden. In der That konnte auch nur unklare Schwärmerei, welche das Ideal menschenwürdigen Daseins in völliger Schrankenlosigkeit des subjectiven

Wollens finden zu müssen wähnte, dazu verleiten, jene Schranken blos als Schranken aufzufassen, während besonneneres Nachdenken darin vielmehr ein festes und ganz unentbehrliches Princip der Ordnung erblicken mußte, welches jedem Wesen den Spielraum, die Art und Richtung seines Wirkens und Lebens vorschreibt. Es kann nicht bezweifelt werden, daß Kant, indem er die reine Subjectivität der Raum- und Zeitanschauung lehrte, mit der allerdings unhaltbaren Annahme der Realität des Raumes und der Zeit zugleich jenes ganz unentbehrliche Princip objectiver Ordnung beseitigte, und daß deshalb die letzte Consequenz seiner Lehre zu einer Verabsolutirung des ganzen subjectiven Geisteslebens führt. Diese Consequenz ist unhaltbar, das subjective Geistesleben kann nicht als alleiniges schöpferisches Princip des ganzen Universums betrachtet werden, sondern ist selbst nur als integrirendes Moment eines alle Individualexistenzen umfassenden göttlichen Allebens begreiflich, und die Summe der concreten räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, welche den Rahmen der individuellen Gestaltung des subjectiven Geisteslebens der Einzelwesen bildet, kann stets nur durch ein übergreifendes objectives Princip der Ordnung bestimmt gedacht werden.

Erst Lotze hat, wie wir im vorigen Abschnitte sahen, die Geltung und Wirksamkeit dieses objectiven Princips der Ordnung auch in allen jenen das Individualleben der Einzelwesen umfassenden räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, sowie in den daraus resultirenden Gesammtanschauungen des Raumes und der Zeit nachgewiesen, indem er die wahre Bedeutung jener Verhältnisse und Anschauungen aufdeckte. Erst durch diesen weiteren und höchst bedeutsamen Schritt über die Lehre Kants hinaus erhellt sich die fruchtbare Perspective, welche uns durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit erschlossen wurde. Erst jetzt begreifen wir, wie trotz der Idealität des Raumes und der Zeit jene allgemeine Ordnung bestehen kann und besteht, welche uns thatsächlich in den räumlichen und zeitlichen Beziehungen wiedererscheint, und deren universelle unabänderliche Geltung eben den Glauben an die Realität des Raumes und der Zeit in uns erzeugte. Wir begreifen jetzt auch die Zähigkeit und Hartnäckigkeit dieses Glaubens, dessen wahrer tieferer Sinn durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit nicht aufgehoben, sondern nur rectificirt und schärfer präcisirt wird. Dieser Glaube erscheint uns jetzt nur als eine unentbehrliche Ab-

breviatur, welche die Wirksamkeit des wahren Sachverhalts ermöglicht, ohne zugleich durch die unübersichtliche Complicirtheit der ihm zu Grunde liegenden psychischen Maschinerie zu verwirren. Wir können diese Abbreviatur auch im practischen Leben consequent und ständig festhalten, ohne doch den Segen der Correctur aufzugeben, welche die Gestaltung unserer Weltansicht im Ganzen durch die Einsicht in den wahren Sachverhalt erleidet.

Durch diese Correctur werden mit einem Schlage alle jene Schwierigkeiten beseitigt, welche einer durch das Bedürfniß der Einheitlichkeit geleiteten philosophischen Weltbetrachtung aus der gewöhnlichen Annahme der Realität des Raumes und der Zeit erwachsen, ohne daß die Vortheile verloren gehen, welche diese Annahme für unsere practische Lebensführung mit sich bringt. Wir erkennen nun in der allgemeinen Gesetzlichkeit und Ordnung, ohne welche ein vernünftiger Zusammenhang der Welt undenkbar ist, den tieferen Grund jener Annahme, dessen Bedeutung und wahres Wesen uns durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit erst offenbart wird, und diese Ordnung erscheint uns jetzt nicht mehr wie ein seinem Ursprunge nach unerklärliches, äußerliches starres und blindes Fatum, sondern als innere Consequenz des göttlichen Lebens, und in den Plan dieses als integrirendes Glied des höchsten Sinnes aller Weltwirklichkeit mit eingeschossen. Die räumlichen und zeitlichen Beziehungen, welche gewissermaßen das feste Bette bilden, in dem unser Leben verläuft, und deren concrete Gestaltung in allen Einzelfällen das individuelle Gepräge des letzteren zum großen Theil bestimmt, bedeuten in ihrer Gesammtheit die der Abänderung durch unsere freie Willkür nur in beschränktem Maße unterworfene Stelle, welche unserem Leben in der allgemeinen Bedingungsordnung des Wirklichen zugewiesen ist, den Anfangspunkt und die Mitte unseres Wirkens, wo wir in dem Haushalte des Ganzen unserer individuellen Lebensaufgabe genügen sollen. Dieses Ganze selbst aber steht uns nicht mehr als eine fremde Macht, als eine Außenwelt gegenüber, sondern erscheint uns jetzt als allumfassendes göttliches Leben, in dessen Verwirklichungsproceß wir selbst mit eingeschlossen sind. Das religiöse Gefühl der Abhängigkeit, des Vertrauens und der Hingabe an Gott findet auf diese Weise eine beglückende und überraschende Bestätigung in der Sphäre des intellectuellen Erkennens, indem wir auch die räumliche und zeitliche Ordnung

der Dinge und Ereignisse, welche den festen Rahmen unserer Weltansicht bildet, als göttliche Einrichtung begreifen. Wir fühlen uns wohnlicher und heimathlicher in einer Welt, deren ganzer Bau nach allen Richtungen hin durch dasselbe höchste Princip begründet und bestimmt ist, aus dessen Anerkennung und Verehrung wir auch alle tieferen Interessen und alle edleren Kräfte unseres Gemüthes schöpfen.

Wir müssen uns diese Umwandlung der althergebrachten Auffassungsweise klar durchdenken und vergegenwärtigen, um ihres Segens in vollem Maße theilhaftig zu werden.

Raum und Zeit, die bis dahin als selbständige Realitäten ihrer eigenen räthselhaften Art dem Geiste gegenüber zu stehen, und als materielle Schranken die freie Ausgestaltung der Weltansicht des Geistes zu hemmen schienen, werden nun als Erzeugnisse des geistigen Lebens erkannt, und bis in ihr innerstes Wesen hinein durch den erwärmenden Strahl dieser Erkenntniß erleuchtet. Wie ein Zauber wirkte diese Erkenntniß auf die Gemüther. Der dunkle Kern materiellen Seins, nach der bisherigen Auffassung die eigentliche Basis des Wirklichen, aus dem das geistige Leben wie ein beiläufiger Schein entsprungen schien, vor dem man fürchtete, daß er als das Wesenhaftere und Mächtigere jenen Schein des Geistigen im Tode wieder verschlingen werde, dieses todte Schreckgespenst der Materie erschien nun durch die siegende Herrschaft des Geistes aufgelöst, zersprengt und verflüchtigt. Der Geist selbst erschien als das einzige ursprünglich und wahrhaft Wirkliche, der Raum, Zeit und Materie als bloße Erscheinungsformen seiner selbst aus sich selbst erzeugt. Raum, Zeit und Materie erschienen nicht mehr als Schranken, sondern als selbsteigene Producte des geistigen Lebens, dessen Gesetzen unterthan, dessen Zwecken gehorsam! Damit war der rechte Standpunkt für die Erkenntniß des Sinnes und Zweckes der Welt erst eröffnet. Jetzt, da der Grund alles Wirkens als geistigen Ursprungs erkannt war, bot sich die Aussicht, das, was den subjectiven Geist in seiner Tiefe erregte und begeisterte, die idealen Ziele des Lebens, auch als bewegende Kraft der Außenwelt, als Grund und Ziel des ganzen Weltprocesses zu begreifen und zu verstehen.

In diesem Gesichtspunkte concentrirt sich die reformatorische Kraft der Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit, welche

zu einer totalen Umgestaltung unserer Weltansicht führen muß. Die concrete Fülle der uns scheinbar umgebenden Dinge, der Erdball, das Sonnensystem und der Fixsternhimmel, schienen nach der bisherigen Auffassung als das zuerst und ursprünglich Wirkliche, sie erschienen als der feste Rahmen aller Weltwirklichkeit, während das geistige Leben, an gewisse Complicationen der Materie in den organischen Leibern gebunden, nur als beiläufiger Schein oder als feinstes Product materieller Wirksamkeit sich darstellte. Diese ganze altgewohnte Auffassung der Dinge stürzt in sich zusammen, nachdem man Raum, Zeit und Materie, das ganze feste Gerüst der sich in concreter Wirklichkeit um uns ausdehnenden Welt als bloße Erscheinungen und Erscheinungscomplexe erkannt hat, welche überhaupt in der Form, wie sie uns erscheinen, nicht für sich sein, sondern nur innerhalb der Auffassung lebendiger Wesen entstehen, und nur als Vorstellungen in der Gestalt wirklich sein können, wie wir sie wahrnehmen. Nicht das unabsehbare Ganze jenes phänomenalen Weltbildes erscheint jetzt als die feste constante Basis des Wirklichen, aus deren Zergliederung die letzten Principien des Wirkens gefunden werden könnten, sondern diese müssen fortan in dem allein zuerst und ursprünglich gegebenen Thatbestande des subjectiven Geisteslebens aufgesucht werden.

Darin besteht die Umwälzung und Neugestaltung unserer Weltansicht, daß jetzt das geistige Leben als das Primäre, und die ganze phänomenale Weltwirklichkeit als das Secundäre erscheint; daß jetzt die letzte thatsächliche Basis, welche jede Untersuchung anerkennen muß, in den unmittelbaren Regungen des geistigen Lebens zu suchen ist und nicht in dem Bestande der phänomenalen Außenwelt. Jetzt wird uns offenbar, daß nur das Lebendige wirklich ist, und daß alle übrige Weltwirklichkeit, daß die Gesammtheit der leblosen Dinge, die ganze Natur im Gegensatze zum Geiste nur als Erscheinung in der Auffassung und Zusammenfassung lebendiger Wesen existent sein kann. Der Schwerpunkt alles Erkennens und aller Interessen wird nun gleichsam von der Außenwelt in die Innenwelt des Geistes verlegt, den lebendigen Quell aller Werthe des Lebens, und die Welt dieser Werthe ist der Schlüssel zum Verständniße der Welt der Formen.

Durch diese Umkehrung der bisherigen Auffassung wird erst der thatsächliche Boden gewonnen, auf dem allein eine Philosophie

stehen kann, eine Philosophie des Unmittelbaren welche nicht blos Erscheinungen registriren, sondern den Sinn und Zweck der Welt und unsere Bestimmung in ihr ermitteln und verstehen will. Dieser thatsächliche Boden ist das geistige Leben in dem ganzen Umfange, wie sich dasselbe unserem Bewußtsein und unserer Beobachtung unmittelbar darbietet, und nur der Idealismus, welcher diesen thatsächlichen Boden als das zuerst und ursprünglich Wirkliche anerkennt, ist wahre Philosophie.

Zweites Kapitel.

Die Neugestaltung unserer wissenschaftlichen Weltansicht.

Der characteristische Grundzug und zugleich der wichtigste Fortschritt der Philosophie des Idealismus besteht darin, daß sie die gegebene thatsächliche Grundlage alles Erkennens rein und unverfälscht zum Ausgangspunkte ihrer Untersuchungen macht, daß sie eine Philosophie des Unmittelbaren ist, indem sie die im bewußten Geistesleben sich unmittelbar darbietenden Elemente aller Erscheinungen und Begriffe, nicht aber, wie das vielfach geschehen ist und noch immer geschieht, gewisse durch ihr allgemeineres Vorkommen und ihre plastische Anschaulichkeit imponirende Erscheinungsbilder, oder gewisse von diesen abstrahirte Allgemeinbegriffe, als das zuerst und ursprünglich Gegebene anerkennt. Diese ursprünglich gegebenen Elemente, die sinnlichen Empfindungen, die Formen deren Verknüpfung, die Gefühle und Strebungen und die apriorischen Wahrheiten und Ideen der Vernunft, welche in und mit der Naturanlage des Geistes gegeben sind, liefern alles Material, alle Bausteine und Regeln der Zusammenfassung und Verknüpfung, aus denen das ganze Universum, insoweit es sich unseren Blicken darstellt, seiner Form und seinem Inhalte nach in unserer Vorstellung aufgebaut wird. Durch diese Naturanlage des Geistes sind die Grundlinien jeder uns möglichen Weltansicht von vorn herein festgelegt, durch sie wird insbesondere die Form der idealistischen Weltansicht unwiderruflich und unwidersprechlich bestimmt. Nichts kann in den Geist eindringen, nichts kann er aus sich hervorbringen, anders als in diesen in seiner Naturanlage gegebenen Formen der Conception und Reproduction.

Wenn man diesen Grundgedanken consequent festhält, so scheidet

eine ganze Reihe von Fragen aus dem Kreise unserer Untersuchung aus, welche das moderne Denken noch immer verwirren und auf unfruchtbare und falsche Wege leiten. Es scheidet insbesondere die Frage aus, wie es möglich sei, daß ein Bewußtsein und alle die Formen existiren, in denen es sich thatsächlich offenbart? Wie Wesen existiren können, die Empfindungen, Gedanken, Gefühle und Strebungen in sich erleben? Wie überhaupt Sein und Geschehen stattfinden können und gemacht werden? Die Beantwortung aller dieser Fragen wäre vielmehr nur dann unabweisbare Pflicht menschlicher Forschung, wenn es unsere Aufgabe wäre, die Welt und die Dinge zu *schaffen*, nicht aber blos Zusammenhang, Sinn und Werth des Geschaffenen zu verstehen.

Die sich zunächst aufdrängenden Hauptfragen des philosophischen Erkennens sind vielmehr:

1. Wie kann aus jenen an sich *unräumlichen* und nur intensiv erlebten Elementen der thatsächlich gegebenen Lebenserfahrung *die räumlich und zeitlich ausgedehnte Erscheinungswelt* in uns entstehen, und was bedeutet deren räumliche und zeitliche Ausdehnung?

2. *Welche weitere Voraussetzungen über das Wirkliche und über das Verhältniß unserer Erscheinungswelt zu diesem sind erforderlich*, um jene mit den Anforderungen unserer Vernunft und unseres Gewissens in Einklang zu bringen?

Beide Hauptfragen erfahren durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit eine überraschende Aufklärung, welche sich sowohl in den *negativen* wie in den *positiven* Consequenzen jener Erkenntniß offenbart.

Für die erste Frage scheint es zwar zunächst irrelevant zu sein, ob ein realer Raum und eine reale leere Zeit außerhalb unseres Bewußtseins für sich existiren, denn selbst wenn dieses der Fall wäre, so könnten wir dieselben doch nicht direct wahrnehmen, sondern die Anschauungen des Raumes und der Zeit könnten auch dann immer nur durch eine innere Reproduction derselben mittelst unserer subjectiven Geistesthätigkeit in uns entstehen. Wir haben jedoch schon gesehen, daß nur die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit über den *wahren Sinn* der Natur beider aufzuklären vermag, und es wird sich weiter zeigen, daß nur allein das Verständniß dieses Sinnes uns auch die Entstehung der Anschauungen des Raumes und

der Zeit in unserem selbst unausgedehnten Bewußtsein begreiflich machen kann.

Auf die zweite Frage giebt es dagegen gar keine befriedigende Antwort, so lange man die gewöhnliche Annahme der Realität des Raumes und der Zeit festhält. In der Vorstellung des realen Raumes erstarren gleichsam die lebendigen Beziehungen der Wesen zu einander, und schieben sich als trennende Macht von unbegreiflicher Wirklichkeit zwischen sie, indem sie dieselben vollständig isoliren. Die Wesen selbst werden durch diese falsche Vorstellung ihrer inneren Lebendigkeit beraubt und zu todten Punkten gemacht, während die Beziehungen zwischen ihnen nicht mehr wie wirkliche Beziehungen, sondern wie leblose Medien materieller Art gedacht werden. Diese Vorstellungsweise widerspricht nicht nur den Anforderungen unserer Vernunft und unseres Gewissens, sondern sich selbst, und zugleich allen metaphysischen Begriffen des Wirklichen und des Wirkens überhaupt. Vorausgesetzt, es bestände ein realer Raum für sich und zwischen den Wesen, so ist eine Wechselwirkung und ein innerer Zusammenhang dieser und der Welt überhaupt völlig undenkbar. Auch der Verlauf einer den Hauptstrom alles Geschehens bildenden oder regelnden leeren Zeit würde, seine Denkbarkeit vorausgesetzt, wie ein unentrinnbares leeres Fatum über Sinn und Inhalt alles Geschehens gestellt erscheinen, und dessen innere Gliederung durch Ueberordnung eines sinnlosen Rhythmus von unangebbarer Qualität zerstören. Aller causale und teleologische Zusammenhang der Wesen würde aufgehoben, wenn ein solcher wirklich geschehender leerer Zeitablauf die Continuität der Wirkungen irgendwie zu beeinflussen vermöchte, denn nur zwischen concreten, irgendwie inhaltlich bestimmten, nicht aber zwischen rein abstracten und gänzlich leeren Momenten des Geschehens ist solcher Zusammenhang denkbar. Erst nach Beseitigung der irrigen Vorstellungen der Realität des Raumes und der Zeit erschließt sich daher die Möglichkeit eines Verständnisses der Wechselwirkung der Einzelwesen und ihrer Zusammengehörigkeit zu dem Ganzen einer Welt, sowie die Aussicht, die Ergebnisse unserer Wahrnehmung mit den Anforderungen der Vernunft und des Gewissens in Uebereinstimmung zu bringen.

Dies sind jedoch nur *negative* Folgen der Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit. Viel wichtiger sind die Aufschlüsse, welche uns aus dem Verständnisse der wahren *positiven*

Bedeutung der räumlichen und zeitlichen Beziehungen und der Anschauungen des Raumes und der Zeit erwachsen. Durch diese Aufschlüsse wird uns überhaupt erst begreiflich, wie aus den thatsächlich allein gegebenen subjectiven Geisteserregungen das Bewußtsein unserer selbst als eines einheitlichen Wesens, welches in dem Wechsel seiner Zustände sich selbst erhält, wie in uns zugleich die Vorstellung anderer Wesen, die wir nicht selbst *sind* und unseres Zusammenhanges mit diesen, wie insbesondere in unserem selbst unausgedehnten Bewußtsein die Vorstellung ausgedehnter Dinge und der ganzen uns scheinbar in plastischer Anschaulichkeit umgebenden Außenwelt entstehen könne.

Das nächste Ergebniß unserer durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit ermöglichten, auf die Ermittelung des eigentlichen Sinnes der räumlichen und zeitlichen Beziehungen gerichteten Untersuchung bestand in der *Klarstellung* des in jenen Beziehungen enthaltenen, thatsächlich und *unmittelbar gegebenen inhaltlichen Elementes*, nämlich der in und mit unserer Naturanlage gegebenen Fähigkeit, auf gewisse Anregungen, die sich fortwährend, theils durch äußere theils durch innere Einwirkungen veranlaßt, in unserem Vorstellungsverlaufe darbieten, mit ganz bestimmten, von unserer Willkür unabhängigen correspondirenden Größenwerthen der Anschauung des *Nebeneinander* oder des *Vor* und *Nach* zu reagiren, das heißt alle in uns auftauchende Vorstellungen der Dinge an bestimmten Orten nebeneinander, und alle uns zum Bewußtsein kommende Geschehnisse in bestimmter Zeitfolge vor- oder nacheinander anzuschauen, überhaupt *die Anschauungen des Nebeneinander und des Vor und Nach auf gewisse Anregungen schöpferisch in uns erzeugen zu können*. Diese Fähigkeit ist, wie gesagt, ein specifischer Grundzug unserer Naturanlage, wir können die Art ihrer Entstehung ebensowenig noch weiter aufklären, wie beispielsweise die andere Fähigkeit, vermöge deren wir auf gewisse Nervenerregungen stets mit den Empfindungen bestimmter Farben oder Klänge reagiren. Die Anerkennung des unmittelbar und thatsächlich Gegebenen bildet hier wie überall, wo wir auf ein thatsächliches Element der Wahrnehmung stoßen, eine Grenze unseres Erkennens, welche wir zu respectiren haben, wenn wir die Aufgabe des Erkennens nicht ganz und gar verfehlen wollen, da dieses, wie gesagt, keine Wirklichkeit schaffen, sondern nur den Sinn der Geschaffenen verstehen lehren

soll. Dieser Sinn liegt hier eben in dem, was uns jene Fähigkeiten zur Anschauung des Nebeneinander und des Vor und Nach im Verlaufe unseres Lebens thatsächlich leisten, welchen Werth sie für die Entwickelung unseres Vorstellungslebens und unseres Wissens darbieten. Um diesen Werth zu veranschaulichen, brauche ich nur auf das Ergebniß der Untersuchungen des vorigen Abschnitts zu verweisen. Besäßen wir nicht jene Fähigkeit, die Dinge neben einander vorzustellen, so könnten wir sie überhaupt nicht zusammen in einer ungetheilten Anschauung vorstellen. Wir würden dann überhaupt nicht im Stande sein, die gleichzeitig auf uns eindringenden Einwirkungen verschiedener Dinge getrennt auseinanderzuhalten, sie mit einander zu vergleichen und auf einander zu beziehen. Es würde uns völlig unmöglich sein, andere Dinge außer uns vorzustellen, die Vorstellung einer uns umgebenden Außenwelt zu erlangen. Darin besteht zunächst die Bedeutung der räumlichen Anschauungsform, daß sie die Entstehung der subjectiven Erscheinungswelt in uns ermöglicht.

Aber diese subjective Erscheinungswelt ist nicht reines Product der menschlichen Einbildung, sie entsteht vielmehr unter steter Einwirkung anderer Wesen auf uns, und in der Vorstellung dieser anderen Wesen und deren Verhältnisse zu uns und unter einander offenbart sich noch ein zweites Moment der Bedeutung jener Anschauungsform. Die räumlichen Beziehungen sind eben, wie wir gleichfalls schon im vorigen Abschnitte sahen, nicht blos Formen der Zusammenfassung des Mannigfaltigen überhaupt, sondern darin besteht ihr specifischer Werth, daß sie die in unserer Naturanlage thatsächlich begründeten Formen sind, in denen wir die intelligiblen wahren Beziehungen der Wesen zu uns und unter einander uns anschauungsmäßig zu vergegenwärtigen, das heißt überhaupt vorzustellen vermögen. Die bestimmten Werthe der räumlichen Beziehungen, die bestimmten Orte, an welchen die Dinge erscheinen, werden daher in jedem Einzelfalle der Wahrnehmung durch deren wahres gegenseitiges Verhalten zu uns und unter einander bestimmt, und wir reproduciren diese Wahrnehmung mit mehr oder weniger großer Genauigkeit in der Erinnerung, wenn wir uns dann das Erlebte später wieder vorstellen. Da nun alle Wahrnehmungen durch Einwirkungen der Dinge auf uns hervorgerufen, auch die concreten Werthe der räumlichen Beziehungen der wahrgenommenen Dinge zu uns und unter einander,

das heißt die Orte an denen sie uns erscheinen, lediglich durch die von unserer Willkür unabhängige Art jener Einwirkungen bestimmt werden, so können wir vermöge jener Einrichtung unseres Geistes auch das wahre Verhalten der wahrgenommenen Dinge zu uns und unter einander, welches uns in jenen räumlichen Beziehungen wiedererscheint, in bestimmter Form wahrnehmen. Unser Wahrnehmen erlangt dadurch eine übergreifende objective Geltung, welche auch in der Reproduction der Erinnerung des Wahrgenommenen erhalten bleibt. Die Form des räumlichen Anschauens setzt uns daher nicht blos in die Lage, Dinge außer uns, eine Außenwelt überhaupt vorzustellen, sondern sie überzeugt uns auch von dem wirklichen Vorhandensein einer solchen Außenwelt, sie vermittelt uns die wirkliche Wahrnehmung derselben und unseren Verkehr mit ihr, indem sie uns die wahren intelligiblen Beziehungen aller Dinge zu uns und unter einander, so weit unsere Wahrnehmung reicht, in bestimmter Art überhaupt vorzustellen gestattet, auf eine Art, deren Variabilität allen denkbaren Verschiedenheiten jener Beziehungen einen correspondirenden vorstellungsmäßigen Ausdruck gestattet, vermöge dessen die Dinge je nach ihrem wahren Verhalten zu uns und unter einander an bestimmten Orten im Raume vertheilt erscheinen.

Besäßen wir ferner nicht die Fähigkeit, das Erlebte in der Erinnerung festzuhalten und mit den gegenwärtigen Eindrücken wie den consequent daraus zu erwartenden Folgen zu einer continuirlichen einheitlichen Anschauung des Geschehens zu verbinden, und die einzelnen Acte des Geschehens je nach dem Maaße und der Intensität ihrer wahren causalen und teleologischen Zusammenhänge in bestimmte Entfernungen des Vor und Nach in der zeitlichen Anschauung auseinanderzurücken, so würde die unabsehbare Mannigfaltigkeit der beständig auf uns eindringenden Reize stets in ein wirres unauflösliches Chaos zusammenrinnen. Wir würden uns dann selbst in jedem Moment als ein Anderer erscheinen, da wir außer Stande wären, die successiven Momente unseres Lebens in der Einheit des Selbstbewußtseins zu verknüpfen, und diejenigen Fähigkeiten uns anzueignen, welche uns erst in die Lage setzen, die gleichzeitig auf uns einwirkenden Reize zu sondern und überall die Theilstriche anzubringen, welche die einzelnen Empfindungen und sonstigen Erlebnisse in unserem wachen Leben von einander trennen, und die Möglichkeit gewähren,

aus ihnen zusammenhängende Vorstellungen einzelner Dinge und Ereignisse zu bilden. Die Form des zeitlichen Anschauens befähigt uns daher erst zu jener höheren Form des Selbstbewußtseins, vermöge deren wir uns als einheitliche Wesen im Wechsel unserer Erlebnisse erhalten, und uns selbst als fürsichseieiende Wesen der Außenwelt entgegensetzen; sie befähigt uns überhaupt zu allem Erkennen und Wissen, ohne sie würden wir weder zur Gestaltung einer subjectiven Weltansicht, noch zu der Einsicht eines Zusammenhanges dieser subjectiven Erscheinungswelt mit dem übrigen Geschehen außer uns gelangen können, wir haben in ihr eine vorstellungsmäßige Ausdrucksform des wahren Geschehens in und außer uns, welche uns in die Lage setzt, Ereignisse vorzustellen, ohne sie zugleich selbst noch einmal zu erleben. Auch die Form des zeitlichen Anschauens erweitert daher unser subjectives Geistesleben weit über die Sphäre der Subjectivität hinaus, da sie uns gestattet, Alles was in und außer uns in der Welt geschieht, vorstellungsmäßig in uns zu reproduciren und in der Einheit eines zusammenhängenden Weltprocesses zusammenzufassen.

Ziehen wir die Summe dieser Erwägungen, so ist offenbar, daß eine befriedigende Antwort auf die beiden vorangestellten Hauptfragen des philosophischen Erkennens erst durch das Verständniß des eigentlichen Sinnes und der wahren Bedeutung der Formen des räumlichen und zeitlichen Anschauens ermöglicht wurde. Die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit ist daher grundlegend für den ganzen Aufbau unserer wissenschaftlichen Weltansicht.

Indem diese Erkenntniß uns den tieferen Sinn und die wahre Bedeutung der alle Vorstellungselemente verbindenden räumlichen und zeitlichen Beziehungen offenbarte, legte sie die Nerven blos, welche nicht nur den inneren Zusammenhang unserer subjectiven Weltansicht, sondern auch den Zusammenhang dieser und unseres ganzen Lebens mit dem übrigen Weltall vermitteln, sie zeigte uns, daß diese Nerven ein einheitliches System von übergreifender objectiver Geltung bilden, daß dieses System eine die Einheit des göttlichen Organismus der Welt bezweckende und bedingende Einrichtung ist. Diese Einrichtung ist nicht materieller sondern psychischer Art, und überzeugt uns von dem Panpsychismus der Welt, indem ihr rechtes Verständniß den letzten Halt der Vorstellung materieller Existenz, indem es den Hinter-

grund beseitigte, an dem alle Vorstellung der Materie und materieller Wirklichkeit allein haften konnte.

Aber nicht blos die subjective Geistesentwickelung ist durch die Fähigkeit der räumlichen und zeitlichen Anschauung, oder irgend welche andere äquivalente Form der Auffassung, welche man an deren Stelle setzen könnte, bedingt; ohne sie oder eine ganz analoge Auffassungsweise würde überall kein Zusammenhang und keine Ordnung im Weltall stattfinden können. Wir haben gesehen, daß die Realität der das Universum constituirenden Einzelwesen nur in ihrem Fürsichsein, und daß alle Beziehungen dieser Einzelwesen, welche deren Zusammenhang bilden, nur in Wechselwirkungen bestehen können, welche nicht zwischen, sondern in jenen Wesen stattfinden. Wir haben ferner gesehen, daß alle diese gegenseitigen Wirkungen der Wesen auf einander ihrer Qualität und Intensität nach durch die Gemeinsamkeit oder den Widerstreit deren individueller Lebensinteressen bedingt sind. Das Vorhandensein und die Complication solcher Lebensinteressen setzt aber immer nicht blos eine specifische Natur der wechselwirkenden Einzelwesen, sondern auch ein gewisses Entwickelungsstadium derselben voraus, welches nur durch die erziehenden Einflüsse deren Vorlebens mittelst der räumlichen und zeitlichen oder einer dieser äquivalenten Auffassungsweise erlangt werden könnte. Wollte man aber selbst von der Voraussetzung einer aufsteigenden continuirlichen Entwickelung der Einzelwesen absehen, und die höchst unwahrscheinliche Vermuthung aufstellen, daß dieselben alle fertig in ihrer gegenwärtigen Ausbildung in's Leben gerufen sein könnten, so ließe sich einestheils dieser gegenwärtige Grad ihrer Ausbildung gar nicht denken, ohne in den betreffenden Wesen zugleich eine Vorstellung der Außenwelt und deren Verhältnisses zu ihnen vorauszusetzen, also die Bedingung des Vorhandenseins der räumlichen und zeitlichen oder einer äquivalenten Anschauung, von welcher wir abstrahirten, trotzdem stillschweigend als erfüllt anzunehmen, anderntheils würde selbst die denkbar höchste geistige Entwickelungsstufe für sich allein die Wesen nicht befähigen, auf einander zu wirken, wenn sie nicht zugleich irgend etwas von einander, und von dem, was in den anderen vorgeht, merken könnten. Dieses andere Erforderniß des Wechselwirkens ist eben die Fähigkeit, andere Wesen und deren Beziehungen zu uns und unter einander, und das Geschehen und dessen Zusammenhang in ihnen irgendwie vorzustellen.

Dieses andere Erforderniß ist in uns nur durch das Vorhandensein der räumlichen und zeitlichen Anschauungsweise erfüllt, und kann auch in allen anderen Wesen nur durch dieselbe oder irgend eine andere äquivalente Anschauungsweise erfüllt sein. Bei der Ueberlegung dieser Frage ist der Hauptgesichtspunkt, daß alle Wahrnehmungs- und Vorstellungsmomente in allen Wesen immer nur in Bewußtseinsacten bestehen können, in denen das percipirende Wesen seiner eigenen Zustandsänderungen inne wird, daß dagegen niemals ein directes Uebergreifen des Erkennens in die Wirklichkeitssphäre anderer Wesen stattfinden kann. Alles Erkennen ist, wie ich schon früher hervorhob, nur ein Specialfall der Wechselwirkung, und Wirkungen können ihrem metaphysischen Begriffe nach immer nur als Zustandsänderungen in den Wesen, nicht aber als fertige selbständige Producte gedacht werden, welche von dem einen Wesen in irgend ein anderes Wesen translocirt werden könnten. Jedes Wesen kann unmittelbar immer nur sich selbst und seine eigenen Zustandsänderungen wahrnehmen; es kann die Vorstellung der anderen Wesen und deren Beziehungen unter einander und zu ihm selbst immer nur durch Schlußfolgerungen aus der Art, dem Wechsel und der Reihenfolge seiner eigenen Erlebnisse schöpfen, und es könnte solche Vorstellung überhaupt nicht erlangen, wenn es nicht die Fähigkeit hätte, andere Wesen vorzustellen, ohne diese anderen Wesen selbst zu sein, und Wirkungen in den anderen Wesen vorzustellen, ohne diese Wirkungen als eigene Zustandsänderungen zugleich in sich selbst zu erleben. Diese Fähigkeit, Vorstellungen von Dingen und Ereignissen zu bilden, welche wir nicht selbst sind, oder im Momente des Vorstellens erleben, wird in uns durch die räumliche und zeitliche Anschauung vermittelt, und ohne diese oder eine ganz analoge Fähigkeit wäre ein gegenseitiges Wirken der Wesen auf einander überhaupt nicht denkbar. Durch die Wechselwirkungen der Wesen auf einander wird aber der Zusammenhang des Weltalls gebildet, und dieses würde zusammenhanglos auseinanderfallen und kein geordnetes Ganzes sein können, wenn nicht in allen dasselbe constituirenden Wesen die Disposition zur räumlichen und zeitlichen Anschauung, oder irgend eine analoge Auffassungsform der anderen Wesen und ihres Wirkens, vorhanden wäre.

Die Disposition zur räumlichen und zeitlichen oder einer analogen Anschauung gehört daher mit zu dem meta-

physischen Begriffe der Wesen, insofern diese als letzte constituirende Bestandtheile der Welt gedacht werden, und durch das Vorhandensein einer solchen Anschauung in den Wesen wird der Zusammenhang und die Ordnung des Weltganzen vermittelt.

Jetzt wird uns die Zähigkeit begreiflich, mit der die gewöhnliche Auffassung stets an der Unentbehrlichkeit des Raumes und der Zeit festhält, denn ohne dieselben könnten wir weder die Welt, noch uns selbst in der Welt, vorstellen. Jede Weltansicht ist in den Rahmen der Totalanschauungen des Raumes und der Zeit verzeichnet und erhält durch diesen Rahmen innere Gliederung, Ordnung und Zusammenhang. Durch die Annahme der Realität des Raumes und der Zeit wurde dieser Rahmen gleichsam materialisirt, und dessen wahre Bedeutung durch Zwischenschiebung eines ganz unpassenden Bildes verdeckt. Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit hat dieses unsere Weltansicht verwirrende und verfälschende Bild beseitigt, und uns das wahre Wesen und die wahre Bedeutung jenes alle unsere Vorstellungen zusammenfassenden Rahmens aufgedeckt.

Raum und Zeit, als Realitäten außer und zwischen den Wesen gedacht, erscheinen nicht blos unerklärlich und widersinnig in sich selbst, sondern widerstreiten der idealistischen Weltansicht, auf deren Geltung aller Werth des Wirklichen beruht.

Raum und Zeit, als Anschauungen in den lebendigen Wesen gedacht, erscheinen als consequenter Ausdruck des gesetzlichen Zusammenhanges aller Weltelemente und alles Geschehens, und damit in ihrer nothwendigen apriorischen Geltung als feste Stützen jener idealistischen Weltansicht, welche sich erst durch den Gedanken jener Gesetzlichkeit, als einer unentbehrlichen Voraussetzung der Realisirung des einheitlichen Weltzwecks zusammenschließt.

Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit hat uns nicht nur über die Art der Wirklichkeit des Raumes und der Zeit, sondern auch über deren wahre Bedeutung aufgeklärt, sie hat uns die Gründe der Unentbehrlichkeit der Raum- und Zeitanschauung für die Gestaltung des practischen Lebens, für die Bildung unserer Weltansicht und die Erreichung unserer Bestimmung, sie hat uns die Raum- und Zeitanschauung selbst als nothwendiges Glied in der teleologischen Ordnung des Weltprocesses nachgewiesen. Sie hat uns dadurch eine lichtvolle Perspective über die Natur alles Wirkens und

über die Art seines inneren Zusammenhanges eröffnet, deren Ausdeutung der idealistischen Weltansicht erst eine feste Grundlage und eine innere Schlüssigkeit giebt, welche durch keinen anderen Versuch philosophischer Welterklärung bisher auch nur annähernd erreicht worden ist. Sie hat das Vorurtheil der Materialität der letzten Weltelemente beseitigt und in uns die Ueberzeugung befestigt, daß alle Elemente des Wirklichen geistiger Natur und geistigen Ursprungs seien, daß die Realität aller nur als Art des Fürsichseins eines einheitlichen persönlichen Wesens begreiflich sei, welches wir als substantiellen Grund aller Weltwirklichkeit betrachten müssen. Sie hat endlich das Gefühl der Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Selbstverständlichkeit, mit welchem wir die Gesetzlichkeit der räumlichen und zeitlichen Beziehungen unmittelbar als wahr und gewiß in uns erleben, über die ganze Kette der Gründe erweitert, welche uns die aprioristische Geltung der Raum- und Zeitanschauung als nothwendige Consequenz der Einheit des Weltzwecks erscheinen ließen, indem sie uns die Ordnung der Raum- und Zeitanschauung als den Wiederschein des gesetzlichen Zusammenhanges des Weltganzen in unserer Vorstellungswelt erkennen lehrte.

Dies ist das positive Ergebniß der Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit für die Gestaltung unserer wissenschaftlichen Weltansicht. Wir können den Werth desselben nicht hoch genug veranschlagen. Diese Erkenntniß hat unsere Weltansicht nach allen Richtungen hin geläutert und geklärt. Sie läßt uns den Aufbau der idealistischen Weltansicht aus den ursprünglichen Erlebnissen unserer unmittelbaren Wahrnehmung in den Hauptzügen klar und übersichtlich erkennen. Sie überzeugt uns, daß nicht nur der Plan dieses Baues in den aprioriſchen Ideen und Voraussetzungen der Vernunft und des Gewissens in uns vorgezeichnet ist, sondern daß auch alle Regeln der Verknüpfung des Mannigfaltigen in den Kategorieen des Verstandes und der räumlichen und zeitlichen Anschauung, daß alle Baumaterialien dazu in den Empfindungen, Gefühlen und Strebungen unserer Natur gegeben sind, daß endlich der ganze Proceß der Bildung unserer Weltansicht in engster Verknüpfung mit der Entfaltung unseres Lebens überhaupt mit zu dem Ganzen des Weltprocesses gehört und einen Theil des Gesammtgeschehens bildet, welcher in diesem seinen Ursprung, seine bestimmten Veranlassungen und seinen bestimmten Zweck hat, daß daher unser Erkennen sich in gesetzlich be-

stimmter Weise nach dem wirklichen Geschehen in allen anderen Wesen richten muß, und daß eben deshalb unsere Weltansicht nicht ein eitler Traum, sondern daß sie in der That die Ansicht ist, welche die Welt, von unserem Standpunkte aus gesehen, uns wirklich darbietet.

Fassen wir Raum und Zeit als das, als was sie sich uns nach dem Ergebnisse jener Lehre darstellen, als Anschauungen der Ordnung und Zusammengehörigkeit alles Wirklichen, so vereinigen sie in uns alle zerstreuten Wahrnehmungen zu dem Ganzen einer geschlossenen Weltansicht, welche als eine Function der wirklichen an sich bestehenden Ordnung des Universums betrachtet werden muß, und unserem Leben und Wissen festen Halt und feste Gliederung giebt.

Drittes Kapitel.

Die Neugestaltung unserer sittlichen und religiösen Weltansicht.

Die befreiende, läuternde und reinigende Macht der Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit zeigt sich nicht blos in der Neugestaltung unserer theoretischen Weltansicht, sie ergreift nicht minder tief dasjenige Gebiet, in welchem der Schwerpunkt unseres Lebens und unserer Interessen ruht, das Gebiet der sittlichen und religiösen Vorstellungen.

Der tiefere, thatsächlich gegebene Grund dieser Vorstellungen liegt zwar in derjenigen aprioristischen Anlage der menschlichen Natur, welche deren specifischen Character am reinsten und vollkommensten darstellt, auch bilden die aus diesem Grunde erwachsenen Ideen in Wahrheit die Grundlinien unserer ganzen theoretischen Weltansicht, und sind insofern von Anfang an maßgebend für die Gestaltung dieser, aber doch empfangen sie ihre concrete Verwirklichung erst durch die erfahrungsmäßige Ausbildung des Lebens und durch die Entwickelung des theoretischen Erkennens. Auch wenn wir jene Ideen noch so rein gestalten wollen, schöpfen wir nicht blos aus jenem Allerheiligsten des Menschenherzens, sondern verarbeiten nur die von hier empfangenen centralen Antriebe unter der steten Anregung und Einwirkung einer peripherischen Außenwelt der Dinge und Ereignisse, welche uns das Arbeitsfeld unseres Wirkens und Lebens dar-

bietet. Diese phänomenalen Dinge und Ereignisse gehören als wesentlicher Bestandtheil mit zu dem Ganzen der Welt, in der wir leben und unsere sittliche Bestimmung zu erfüllen haben. Unsere sittlichen und religiösen Ideen stehen dieser phänomenalen Außenwelt nicht fremd und selbständig gegenüber, sie sind vielmehr in deren Verwirklichungsproceß mit eingeschlossen, und sollen uns deren Sinn und Zweck ausdeuten. Sie verfehlen daher ihre Aufgabe, wenn sie sich von dem Boden der gegebenen Weltwirklichkeit entfernen, und können nur dann selbst wahr und befriedigend sein, wenn sie sich mit den unabweisbaren Ergebnissen der Erfahrung und theoretischen Forschung zu einem harmonischen einheitlichen Ganzen verknüpfen. Wegen dieses innigen Zusammenhangs beider Richtungen menschlicher Geistesentwickelung bilden alle wahren Fortschritte des theoretischen Erkennens stets auch zugleich eine Bereicherung des sittlichen und religiösen Vorstellungskreises, selbst wenn damit eine theilweise Modification der bisherigen Auffassungsweise verknüpft sein sollte. Freilich ist solche Bereicherung nicht immer sogleich ersichtlich, sie wird vielmehr meistens durch einen Conflict eingeleitet, welcher den sittlichen und religiösen Glauben zu gefährden droht, und erst durch ein tieferes Verständniß des beide Gebiete betreffenden wahren Sachverhalts überwunden werden muß. Man erinnere sich in dieser Beziehung nur der Ausführungen des ersten Abschnitts. Durch den Fortschritt der modernen Naturerkenntniß wurde der ganze Vorstellungskreis, in welchem sich die religiösen und sittlichen Ideen entwickelt hatten, bis in seine Grundvesten erschüttert, aber jeder, der die durch die idealistische Weltanschauung dargebotene Lösung dieses Conflicts sorgsam durchdacht hat, wird die große Bereicherung erkennen, welche jene Ideen durch die Erweiterung unseres wissenschaftlichen Gesichtskreises nach allen Richtungen hin, bei vollständiger Conservirung ihres inneren Gehalts, empfangen haben.

Noch viel einschneidender und tiefgreifender war, wie wir schon bei verschiedenen Anlässen in dieser Schrift gezeigt haben, der Widerstreit, welcher sich zwischen unseren sittlichen und religiösen Vorstellungen und der gewöhnlichen Annahme der Realität des Raumes und der leeren Zeit alsbald erhob, nachdem der Fortschritt des philosophischen Erkennens die Unklarheiten beseitigt hatte, welche die Consequenzen jener Annahme bisher ganz allgemein verdeckten. Die scheinbar widerstreitenden Ergebnisse der neueren Naturforschung rich-

teten sich im Wesentlichen nur gegen die historische Form, in welcher sich die höchsten Ideen über Gott und unsere Bestimmung in der Welt gestaltet und durch lange Uebung befestigt hatten; die Annahme der Realität des Raumes und der Zeit trübt und zerstört jedoch den Inhalt dieser Ideen selbst. Ich brauche nur an schon Gesagtes zu erinnern, um diesen Conflict noch einmal im Zusammenhange und in seiner vollen Schärfe zu veranschaulichen.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal den Inhalt unserer sittlichen Ideen, wie uns derselbe im Gewissen mit zweifelloser Evidenz offenbart wird. Wir fühlen und erleben im Gewissen den unbedingten Werth dessen, was wir sollen, und dieses Gefühl des unbedingten Werths unserer Lebensbestimmung enthält eine ganze Reihe thatsächlicher Voraussetzungen über das objective Ganze der Welt, welche wir nicht aufgeben dürfen, ohne die thatsächlich unmittelbar als wirklich erlebte Grundlage des Gewissens selbst zu entkräften, deren übergreifende nothwendige und allgemeine Geltung wir daher mit demselben Gefühle unmittelbarer Evidenz in uns erleben, wie die Wahrheit der Verstandeskategorieen und der mathematischen Gesetze. Wir fühlen und erleben im Gewissen, daß der unbedingte Werth des Soll in uns nur darauf beruhen könne, daß wir durch die Erfüllung unserer sittlichen Lebensbestimmung den Weltzweck selbst in irgend welcher Weise zu fördern berufen sind, und daß der Weltzweck selbst nur auf die Herstellung eines Guts von unbedingtem Werthe gerichtet sein könne, daß der letzte Grund, Ursprung und Zweck alles Wirklichen unbedingt heilig, unbedingter Verehrung würdig sei. Dies Alles ist nur denkbar, wenn der ganze Weltproceß ein einheitlicher ist, dessen Einheitlichkeit nur in der Zusammengehörigkeit alles Geschehens und in der gemeinsamen Richtung desselben auf jenes eine unbedingt werthvolle Ziel bestehen kann, denn gäbe es irgend welche Momente unberechenbaren zufälligen Ursprungs, welche den Zweck der Weltbewegung principlos durchkreuzen, oder seine Richtung verändern könnten, so wäre der Weltproceß eben kein einheitlicher, und der zu realisirende Zweck nicht von unbedingtem Werth. Zwecke und Werthe können nur von lebendigen Wesen gehegt und empfunden werden, und obige Voraussetzungen können nur erfüllt sein, wenn der ganze Weltproceß als Leben eines allumfassenden persönlichen Gottes, und die Realität der Einzelwesen als

Art des Fürsichseins jenes Einen begriffen werden. Nur dadurch erklärt sich auch die Zusammengehörigkeit und Wechselwirkung aller Wesen, deren allumfassende Gesetzlichkeit sich dann als Ausdruck der inneren Consequenz des göttlichen Wirkens darstellt.

Allen diesen unabweislichen Voraussetzungen des Sittengesetzes widerstreitet die Annahme der Realität des Raumes und der leeren Zeit. Wäre der reale Raum die Existenzbedingung oder die reale Basis alles Wirklichen, so fehlte diesem, wie schon gesagt, jedes Princip innerer Zusammengehörigkeit und Concentration. Die Welt könnte dann nicht als Einheit, der Weltproceß nicht als einheitliches allumfassendes Leben eines persönlichen Gottes, die Einzelwesen könnten nicht als Momente des göttlichen Fürsichseins begriffen werden. Ebensowenig ist die göttliche Allmacht mit der Vorstellung des aller Weltwirklichkeit übergeordneten Verlaufs einer leeren Zeit verträglich. Alle Voraussetzungen des Sittengesetzes sind daher mit jenen gewöhnlichen und scheinbar ganz harmlosen Annahmen unvereinbar. Die innere Leerheit jener realen Mächte des Raumes und der Zeit, gepaart mit der alle Wirklichkeit umspannenden Bedeutung, welche man ihnen beilegte, muß, wenn man ihre Consequenzen sich voll vergegenwärtigt, eine Weltansicht erdrücken, deren Sinn nur durch Anerkennung des unbedingten Werthes eines inhaltvollen Weltzwecks und die alleinige Wirklichkeit des Lebendigen begreiflich wird.

Die gewöhnliche Annahme der Realität des Raumes und der Zeit kann nicht zusammen mit den Grundwahrheiten unserer sittlichen Weltansicht bestehen, auf deren Anerkennung aller Werth des Wirklichen beruht, und dies ist zunächst die negative Bedeutung der Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit, daß sie die Fesseln sprengt, welche eine Verwirklichung der sittlichen Weltansicht unmöglich machen, daß sie jenen Schein des materiellen Seins, als des ursprünglich Wirklichen auflöst, und die Lebendigkeit des Geistes als alleinigen Grund und als alleiniges Wesen alles Wirklichen aufzufassen zwingt.

Nicht minder wichtig, wenn auch mehr von theoretischer Bedeutung, sind die Aufklärungen, welche unsere sittlichen Vorstellungen durch die Erkenntniß des wahren Sinnes und der positiven Bedeutung der räumlichen und zeitlichen Anschauungsformen erfahren.

Dies fällt sogleich in die Augen, wenn wir uns der im Anfang

des vorigen Kapitels entwickelten grundlegenden Bedeutung erinnern, welche jenen Formen für die Bildung unserer Weltansicht und für unser wissenschaftliches Erkennen innewohnt. Nur die Form des räumlichen Anschauens bot die Möglichkeit, andere Dinge überhaupt vorzustellen, sie mit uns und unter einander in Beziehung zu setzen. Auf dieser Möglichkeit beruht aber auch alle Ausbildung unserer körperlichen und geistigen Fähigkeiten, mithin die unabweisbare Vorbedingung der Erreichung unserer sittlichen Lebensbestimmung, wie alle practische Lebensführung überhaupt. Auch nur in der Form des zeitlichen Anschauens fanden wir das geeignete Mittel, die successiven Momente unseres Lebens in die Einheit unseres Selbstbewußtseins und unserer persönlichen Existenz zusammenzufassen, indem jene es ermöglicht, das Erlebte in der Erinnerung festzuhalten und im Bewußtsein mit dem Gegenwärtigen und der Vorstellung der daraus zu erwartenden Folgen zu verbinden. Mittelst der zeitlichen Anschauung werden wir uns dieser inneren Selbstbewegung als eines zusammenhängenden Processes bewußt, in dem unser Leben sich aufbaut und gestaltet, in dem sich die Reihe der Einzelmomente unseres Bewußtseins erst zur Einheit unseres Wesens zusammenschließt. Erst durch die zeitliche Anschauung werden wir in den Stand gesetzt, Erfahrungen zu sammeln, Ordnung und Gliederung in unsere Vorstellungswelt zu bringen, unsere Bestimmung zu erkennen und unseren Willen auf bestimmte Ziele zu richten, während unser Leben ohne sie in einem sinnlosen Taumel ohne jede Entwickelung verlaufen würde. Die Formen des räumlichen und zeitlichen Anschauens bilden daher eine nothwendige Vorbedingung des sittlichen Handelns, insofern sie unserem ganzen Vorstellungsleben Zusammenhang und einen inneren Halt geben, dessen Festigkeit in einer phänomenalen Consequenz jenes allgemeinen Princips der Ordnung und Gesetzlichkeit besteht, welches die Einheit und den inneren Zusammenhang des ganzen Weltprocesses vermittelt.

Jene Formen sind eine Vorbedingung nicht nur des sittlichen Handelns, das heißt der Geistesthätigkeiten, in denen sich dasselbe vollzieht, sondern auch des Bestehens der factischen Voraussetzungen, welche uns den Werth des sittlichen Handelns verbürgen, denn alle diese Voraussetzungen beruhen auf der objectiven Geltung jenes Princips der allgemeinen Ordnung und Gesetzlichkeit, welche an sich zwar als innere Consequenz des allum-

fassenden göttlichen Lebens gedacht werden konnte, deren Realisirung in dem factischen Bestande der Welt aber erst durch die weitere Annahme begreiflich wurde, daß das Vorstellungsleben aller diese Welt constituirenden Einzelwesen oder Momente des göttlichen Fürsichseins, durch zusammenstimmende Formen des räumlichen und zeitlichen Anschauens, oder ganz analoge Auffassungsweisen, geregelt sei. Wir begreifen jetzt, wie und wo jene Gesetzlichkeit in der Welt der lebendigen Wesen bestehen kann und besteht, und insofern verbreitet das durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit erschlossene Verständniß des eigentlichen wahren Sinnes dieser Anschauungsformen ein helles Licht über alle jene Voraussetzungen, welche das Fundament der Ethik bedingen, und dieses Verständniß bildet eine neue Stütze der Ethik, deren Haltbarkeit durch die aprioriſche Gewißheit der räumlichen und zeitlichen Gesetze als ganz unerschütterlich bezeugt wird.

Noch viel unmittelbarer und augenfälliger ist die Läuterung, welche unsere religiöse Weltanschauung durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit erfährt.

Hier empfinden wir die Beseitigung der unsere religiösen Vorstellungen verwirrenden Bilder des realen Raumes und der realen leeren Zeit geradezu als Befreiung von einer drückenden Last, welche unser religiöses Leben beengt, indem sie die freie Entfaltung unserer Ideen über Gott und unser Verhältniß zu ihm hemmt, welche mit dem religiösen Gefühle viel inniger verwachsen sind, wie mit dem Gefühle der sittlichen Verpflichtung. Das letztere steht jenen Ideen viel selbständiger und unabhängiger gegenüber, denn das Arbeitsfeld seiner Bethätigung ist eben das practische Leben, es ist so festgewurzelt in dessen öffentlichen und privaten Einrichtungen, in der herrschenden Sitte und Denkungsart, und findet schon hierin einen so festen, durch Erwägungen der Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit gekräftigten Halt, daß es noch lange auf eigenen Füßen stehen kann, wenn man auch, wie es jetzt Mode ist, von seinem tieferen Gehalte und seinen wahren Voraussetzungen einmal ganz absieht, obgleich diese ihm erst seine höhere Weihe geben. Anders das religiöse Gefühl. Dieses findet seinem Wesen nach erst in den Ideen über Gott und unser persönliches Verhältniß zu ihm seinen adäquaten Ausdruck. Diese Ideen sind nicht bloße Voraussetzungen desselben, sondern constituirende

inhaltliche Momente seines eigenen Wesens, es wächst, lebt und entfaltet sich in ihnen. Zweifel an der Wahrheit jener Ideen bedrücken uns unmittelbar, weil sie dem religiösen Gefühl direct widerstreiten, weil dieses in ihnen seinen Halt und seine Stütze findet. Die Beseitigung solcher Zweifel befreit nicht nur unser religiöses Leben, sondern unser Leben überhaupt, da all unser Leben im religiösen Gefühl seinen tiefsten Grund hat, der alle seine Inhalte und Interessen erst zu dem macht, was sie sind und sein sollen, der sie erst adelt und menschenwürdig macht. Eine Verflachung und Verödung des religiösen Lebens entzieht daher allen Interessen und Bestrebungen ihre specifische Kraft und ihren specifischen Gehalt, sie verflacht und verödet das Leben überhaupt, sie ist insbesondere die Brutstätte jener pessimistischen Theorien, deren weite Verbreitung gegenwärtig eine Verirrung der Zeitrichtung signalisirt, welche sich immer mehr von der religiösen Grundlage entfernt. Es ist jetzt in manchen Kreisen an der Tagesordnung, Alles, was irgendwie das religiöse Interesse betrifft, von vorn herein und ganz unbesehen mit geflissentlicher Mißachtung zu behandeln, gerade als könne man seinen Scharfsinn nicht deutlicher als durch eine ethische und religiöse Bedürfnißlosigkeit beweisen, welche doch im Grunde nur ein Merkmal der Trivialität und Geistesarmuth ist; als beruhe das Heil der Welt darin, daß man sich gänzlich von dem emancipire, was verständige und vorurtheilsfreie Untersuchung als alleinigen Grund und Inhaltsquell aller Weltwirklichkeit erkennen lehrt.

Diesen Verirrungen gegenüber kann man nicht energisch genug darauf hinweisen, wie schon die bloße Verdeutlichung dessen, was wir unmittelbar im Gewissen erleben, zu der Einsicht führen muß, daß alle Voraussetzungen des Sittengesetzes nur auf dem Grunde derjenigen religiösen Ideen bestehen können, welche bislang in den Grundvorstellungen der christlichen Religion ihren zutreffendsten Ausdruck gefunden haben.

Betrachten wir nämlich jene Voraussetzungen der Geltung des Sittengesetzes im Zusammenhange, und erinnern uns an das im 2. Theil des 1. Abschnittes Gesagte, so kann uns nicht entgehen, daß alle jene Voraussetzungen sich zu einander verhalten wie Radien eines Kreises, die nach demselben Centrum zusammenlaufen. Das Verständniß dieses Centrums enthüllt uns dann erst ihr gemeinsames Bildungsgesetz, und lehrt uns den wahren Grund des unbedingten

Werthes erkennen, welchen wir dem Weltzwecke beizulegen genöthigt waren, um die verbindliche Kraft des Sittengesetzes zu erklären. Dieses Centrum ist die Idee der alle Weltwirklichkeit in sich schließenden lebendigen Persönlichkeit Gottes, von dem alle endlichen Wesen ihr Dasein zu Lehn tragen. In dieser Idee finden alle jene Voraussetzungen ihren Schlußpunkt, der ihren gegenseitigen Zusammenhang erklärt, und die formalen Anforderungen, welche sie aufstellen, mit den erwärmenden Strahlen eines positiven Inhalts von unbedingter Hoheit und Heiligkeit erfüllt.

Schon die Lösung des Problems der Wechselwirkung führte zu der Einsicht, daß nur ein einheitliches lebendiges Wesen als substantieller Grund alles Wirklichen betrachtet werden könne. Der Versuch, den Begriff des Wirklichen und Wirksamen in der Welt aus dem gegebenen Thatbestande der unmittelbaren Lebenserfahrungen metaphysisch richtig und sachgemäß zu formuliren, führte uns ferner zu der Einsicht, daß die Realität der Einzelwesen nur als eine Art des Fürsichseins Gottes gedacht werden könne, denn unser Leben verläuft in einer zusammenhängenden Reihe von Bewußtseinsacten, und jeder Bewußtseinsact ist seinem Wesen nach ein Act des Fürsichseins, ein Act lebendiger Rückbeziehung auf sich selbst. Absolut selbständig können aber die Einzelwesen nicht sein, die Welt kann nicht aus einer Vielheit selbständiger Wesen bestehen, denn sonst könnten diese nicht auf einander wirken, und jedes müßte die ganze Welt, welche ihm erscheint, aus sich selbst selbstschöpferisch hervorbringen. Die Gesetzlichkeit des Zusammenhanges aller Einzelwesen und ihrer Wirkungen konnte nur als innere Consequenz eines einheitlichen, alles Wirkliche umfassenden göttlichen Wesens begriffen, und nur durch die gemeinsame Richtung alles Geschehens auf einen einheitlichen Endzweck erklärt werden. Vor Allem aber: Der Inhalt des Weltzweckes selbst war nur verständlich als ein fühlbarer und erlebbarer Werth. Nur ein lebendiges persönliches Wesen kann solchen Werth in sich erleben und Zwecke hegen, welche die Richtung seines Wollens und Schaffens bestimmen. Das eine absolute Wesen, welches wir als einheitlichen substantiellen Grund aller Weltwirklichkeit voraussetzen mußten, kann daher nur als Persönlichkeit gedacht werden.

Persönlichkeit legen wir einem lebendigen Wesen dann bei, wenn es seine wechselnden Zustände in der Einheit ein und desselben Bewußtseins zusammenzufassen vermag. Durch die lebendige Erinnerung

faßt ein solches Wesen die Einzelmomente seiner Existenz erst zu einer Einheit höherer Art zusammen. Die vergangenen Phasen seines Daseins gehen nicht verloren, sondern werden in der Erinnerung aufbewahrt und bilden in dieser Gestalt mitwirkende Factoren des ferneren Lebens, während auch die consequent daraus zu erwartenden Folgen auf die Gestaltung des Gegenwärtigen ihren Einfluß geltend machen. In dieser zusammenfassenden Thätigkeit des Beziehens seiner Daseinsmomente auf einander besteht der Character der Persönlichkeit aller Wesen, denen wir dieses Prädicat beilegen. Es liegt in der Natur dieser Thätigkeit kein Grund, sie in irgend welcher Weise beschränkt zu denken; sie kann nur einzelne, sie kann alle Daseinsmomente des betreffenden Wesens umfassen und zur Einheit der Persönlichkeit zusammenschließen. Je intensiver und reicher diese zusammenfassende Thätigkeit in einem Wesen ausgebildet ist, je weiter es in seiner Erinnerung zurückgreifen, je lebendiger es das früher Erlebte sich wieder zu vergegenwärtigen, je erfolgreicher es die zukünftigen Ereignisse zu berechnen vermag, je vollständiger, inniger und fester sich daher alle wechselnden Zustände seines Lebens zur Einheit bewußter persönlicher Existenz zusammenschließen, in um so höherem Maße wird einem solchen Wesen das Prädicat der Persönlichkeit gebühren. Es wird ihm im höchsten Maße gebühren, es wird absolute, vollkommene Persönlichkeit sein, wenn es alle seine Daseinsmomente, die gewesenen, gegenwärtigen und die consequent daraus folgenden in der Einheit seines Bewußtseins zusammenzufassen vermag.

Müssen wir nun alle Einzelwesen als Momente des Fürsichseins der göttlichen Substanz, und die Gesetzlichkeit in dem Zusammenhange aller ihrer Wirkungen als innere Consequenz des göttlichen Lebens denken, soll ferner alles Geschehen sich zur Einheit eines Weltprocesses durch die gemeinsame Richtung auf das höchste Ziel der Weltentwickelung zusammenschließen, so kann das nur dadurch geschehen, daß Gott alle Phasen seiner Existenz, alle Momente seines Fürsichseins, in der Einheit seines Selbstbewußtseins umfaßt, daß ihm alle Consequenzen seines Wesens in lebendiger Klarheit gegenwärtig sind, daß der unbedingte Werth des Endzweckes alle Richtungen seines Schaffens und Wirkens erfüllt und bestimmt, daß mit einem Worte alle Momente seines Lebens sich zu einer allumfassenden Einheit höchster Potenz, zur Einheit absoluter vollkommener Persönlichkeit vereinigen.

Nur diese denkbar höchste Form der Wirklichkeit, dieser umfassendste und doch zugleich concentrirteste Ausdruck des Einheitsbegriffs, nur die Idee absoluter vollkommener Persönlichkeit vereinigt alle unsere Vorstellungen über das wahre Wesen Gottes zu dem Ganzen eines abschließenden Begriffs, der uns in um so höherem Maße verständlich wird, je vollständiger wir alle jene diesen Begriff constituirende Voraussetzungen über das wahre Wesen Gottes klar und consequent bis zu Ende denken.

Um jedoch die Idee Gottes als absoluter vollkommener Persönlichkeit voll und plastisch in uns zu concipiren, um sie nicht blos als theoretisches abschließendes Ideal des Denkens, sondern als lebendige Wirklichkeit und concentrirten Inhaltsausdruck alles Wirklichen zu begreifen, um der Heiligkeit Gottes inne zu werden, müssen wir nicht blos jene theoretischen Voraussetzungen des Sittengesetzes consequent bis zu Ende denken, sondern uns zugleich des lebendigen concreten Inhalts der Weltwirklichkeit erinnern, den die innere Lebenserfahrung, die Wissenschaft und der Lauf der Geschichte thatsächlich hervorgebracht haben. Diese Inhalte lassen sich nicht vollständig in Begriffe übersetzen, sondern nur im gegenwärtigen Gefühl oder in der lebendigen Reproduction der Erinnerung erleben. Im Gefühl offenbaren sich die Inhalte und Werthe des Lebens, das Denken dient nur dazu, diese Inhalte in das richtige gegenseitige Verhältniß zu setzen, sie zu gliedern, zu ordnen und zu verbinden, und durch alle diese Denkprocesse die relative Bedeutung jener Inhalte zu ermessen, sie nutzbar zu machen für unser Leben und sie übersichtlich zu dem Gesammtbilde unserer Weltansicht zusammenzugliedern.

Erfüllen wir nun jene theoretischen Voraussetzungen, welche in der Idee Gottes ihren Abschluß fanden, mit der Erinnerung an die lebendigen Inhalte, welche zu deren Aufstellung nöthigten, und suchen wir dadurch den abstracten Begriff der vollkommenen Persönlichkeit zu beleben und in einen concentrirten Gefühlsausdruck zusammenzufassen, so wird uns offenbar, daß das, was wir hier auf theoretischem Wege mühsam zu erreichen suchen, practisch längst in viel vollendeterer Gestalt als eine beglückende Mitgift unserer Natur in uns vorhanden und entwickelt ist. Wir werden dann inne, daß die Conception der Idee Gottes sich nur in dem Inhalt und der Form des religiösen Gefühls vollenden kann, daß dieses im

Gemüthe aller Menschen schlummernde Gefühl nur geweckt zu werden braucht, um alsbald in vollem Glanze hervorzubrechen, und als die wahre erwärmende Lebenssonne alles andere zu überstrahlen, Licht, Leben und Farbe über alle Inhalte unseres Gesichtskreises zu verbreiten. Das religiöse Gefühl bildet den Abschluß und die Krönung des sittlichen. In ihm erleben wir mit siegesgewisser Klarheit den unbedingten Werth dessen, was dem Sittengesetze in uns die verbindliche Kraft giebt, weil wir in ihm des vollen Eindrucks der Majestät und Heiligkeit Gottes uns bewußt werden. Wir erleben im religiösen Gefühl, daß wir selbst göttlichen Wesens sind, daß Gott in uns lebt und wir in ihm, daß ein Strahl des göttlichen Lebens auch uns ins Dasein gerufen hat, daß dieser Strahl des göttlichen Lebens noch beständig den substantiellen lebendigen Inhaltskern unseres Wesens bildet, daß die Göttlichkeit unserer Naturanlage der wahre Grund der Apriorität unserer höchsten Gefühle und Gedanken ist, daß wir aus dieser göttlichen Naturanlage im Gewissen die Idee unserer Lebensbestimmung schöpfen und daß wir durch die Erfüllung dieser Bestimmung an dem Ganzen des Weltprocesses und an der Erreichung des Weltzwecks mitzuarbeiten berufen sind. Es offenbart sich uns im religiösen Gefühl, daß der höchste Inhalt des Weltzwecks die Liebe ist, und daß alle Inhalte und Werthe des Lebens nur diesem göttlichen Urquell alles Daseins entspringen können.

Diesen abschließenden Gedanken der philosophischen Weltbetrachtung, welche im religiösen Gefühl ihren höchsten Ausdruck und ihre volle Bestätigung finden, wird durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit die Bahn frei gemacht.

Nichts widerstrebte der Auffassung Gottes als Persönlichkeit so sehr, als die entgegengesetzte Annahme der Realität des Raumes und der Zeit. Sollte Gott die Substanz aller Weltwirklichkeit und doch zugleich ein unendlich ausgedehntes Wesen sein, so konnte er nicht mehr als Persönlichkeit gedacht werden, denn die unendliche Ausdehnung widerstrebte der Concentration seines Wesens in die allumfassende Einheit eines persönlichen Wesens und persönlicher Existenz. Sollte der Verlauf einer realen leeren Zeit allem Geschehen übergeordnet sein, so konnte Gott nicht als der Grund alles Wirklichen, als das einzige Princip alles Wirkens und Geschehens gedacht werden.

So lange Raum und Zeit als Realitäten ihrer eigenen räthselhaften Art zwischen den Wesen gedacht wurden, war es unmöglich, die Wechselwirkung dieser zu begreifen, und sie selbst als Modi göttlichen Fürsichseins in der substantiellen Einheit Gottes verbunden zu denken. Der reale Raum und die reale leere Zeit erschienen wie ein dunkler Rest materieller Existenz, welcher mit dem metaphysischem Grundbegriffe des Wirklichen unvereinbar war, und sich in den göttlichen Organismus des Weltganzen nicht eingliedern ließ. Die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit beseitigte diesen Rest durch den Nachweis seiner phänomenalen Natur, und es wurde nun das Evangelium des Idealismus zur Wahrheit, daß nur das Lebendige wirklich, und alle Weltwirklichkeit nur aus den Zwecken und Werthen des Lebens verständlich sei.

Dies ist jedoch nur das Ergebniß der negativen Consequenzen jener Erkenntniß, nicht minder wichtig sind auch hier die Aufklärungen, welche sich aus dem Verständnisse des wahren Sinnes und der positiven Bedeutung der räumlichen und zeitlichen Anschauungsformen ergeben.

Werden Raum und Zeit nicht als Realitäten für sich und zwischen den Wesen, sondern als Totalanschauungen in ihnen aufgefaßt, so stellen sie sich in ihrer wahren Bedeutung als das dar, was sie sind, als phänomenale Ausdrucksformen der allgemeinen Gesetzlichkeit in dem Zusammenhange und den wirklichen Beziehungen aller Wesen und alles Geschehens. Dieser Gedanke der allgemeinen Gesetzlichkeit widerstreitet nicht der Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes, sondern bildet umgekehrt ein nothwendiges constituirendes Moment dieser Idee, ohne welches dieselbe gar nicht gedacht werden kann. Die Apriorität jener Anschauungsformen überzeugt uns jetzt, nachdem wir ihren wahren Sinn begriffen haben, daß jene allgemeine Gesetzlichkeit, welche die wahren Beziehungen der Dinge und die wahren causalen und teleologischen Zusammenhänge aller Ereignisse regelt, in demselben umfassenden Maße auch unser ganzes Vorstellungsleben beherrscht, indem vermittelst jener Anschauungsformen der Erscheinung und Vorstellung eines jeden Dinges ein den wahren Beziehungen desselben zu uns und allen übrigen Wesen entsprechender bestimmter Ort in unserem phänomenalen Weltbilde, und jedem Ereignisse ein seinem wahren causalen und teleologischem Zusammenhange im ganzen Weltprocesse entsprechender bestimmter Zeitpunkt in

unserer Vorstellung des Gesammtverlaufes alles Geschehens angewiesen wird. Raum und Zeit erscheinen uns jetzt nicht mehr als fremde, unser Leben einengende Schranken, die Localisirung aller Dinge und die unabänderliche Zeitfolge aller Ereignisse erscheinen uns nicht mehr als Wirkungen eines blinden Fatums von unerklärlichem Ursprunge, sondern wir begreifen sie, nachdem wir ihr wahres Wesen erkannt haben, als ein heilsames und unentbehrliches Princip der Ordnung, welches unser Leben regelt und seinen inneren Zusammenhang herstellt, als einen phänomenalen Wiederschein der inneren Consequenz des göttlichen Alllebens, in dessen Verwirklichungsproceß wir selbst mit eingeschlossen sind. Wir begreifen nun, wie die räumliche und zeitliche Ordnung, welche den festen Rahmen der individuellen Gestaltung unseres Lebens bildet, nicht ein äußerlicher Zwang, sondern daß sie eine Einrichtung ist, welche demselben Quell entspringt, den wir als Ursprung alles Guten und Heiligen verehren, und daß sie selbst eine nothwendige Vorbedingung der Verwirklichung des letzteren bildet. Dies ist der wesentlichste Fortschritt der durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit herbeigeführten neuen Auffassungsweise, daß wir jene Ordnung als göttliches Gesetz verstehen lernen, welches die Erfüllung unserer individuellen Lebensaufgabe überhaupt erst ermöglicht, anstatt sie zu hemmen und einzuschränken.

Durch diese Einsicht fällt eine Scheidewand, welche der Glaube an die Realität des Raumes und der Zeit zwischen Gott und allen Wesen, und zwischen diesen selbst, errichtet hatte. Wir begreifen nach deren Beseitigung die Möglichkeit thatsächlicher Realisirung dessen, was wir im religiösen Gefühl längst als wirklich erlebt hatten, daß wir in Gott wahrhaft leben, weben und sind, daß wir von Gott und allen anderen Wesen durch keine anderen Schranken getrennt sind, als welche die göttliche Weisheit selbst in unserem eigenen und im Interesse aller anderen Wesen aufgerichtet hat.

Durchdringen wir uns voll und ganz mit der Tiefe dieser Erkenntniß, so fühlen wir uns erst recht wohl und heimisch in der Welt, deren ganzer Bau in allen seinen Bestandtheilen und Einrichtungen uns nun ganz allein durch göttliche Allmacht und Weisheit bestimmt erscheint, so verbreitet sich eine überraschende Klarheit über das ganze Gebiet unserer religiösen Vorstellungen, insbesondere über unsere

Auffassung Gottes und unseres Verhältnisses zu ihm. Wir können jetzt die Allmacht, die Allweisheit, die Allgegenwart und die Alliebe Gottes, deren Wirklichkeit uns bisher nur als unbestimmte Ahnung im religiösen Gefühl offenbar wurde, ihrer Möglichkeit und ihrem Wesen nach begriffsmäßig schärfer präcisiren und klarer vorstellen, da die Begreiflichkeit aller dieser Prädicate bislang stets durch unvermeidliche Zwischenschiebung der Vorstellungen des realen Raumes und der realen leeren Zeit verdunkelt wurde. Unsere Vorstellung mußte bisher nothwendig bei dem Gedanken erlahmen, daß Gott, den wir doch nicht selbst ausgedehnt denken können, nichtsdestoweniger in allen den in einem unendlichen realen Raume vertheilt gedachten Wesen gegenwärtig, daß er der substantielle Grund derselben, und daß dieses ganze räumlich und zeitlich unendlich ausgedehnte Weltall seine Schöpfung, und durch seine Weisheit geordnet sei.

Jetzt, nachdem wir die ideale Natur des Raumes und der Zeit, und diese selbst als göttliche Einrichtungen erkannt haben, steht dem abschließenden Gedanken unserer metaphysischen Ueberlegungen, daß die lebendige Persönlichkeit Gottes als alleiniger substantieller Grund aller Weltwirklichkeit betrachtet werden müsse, keine Schwierigkeit mehr entgegen. Daraus folgt dann ganz von selbst die Allmacht und Allweisheit Gottes, denn alles Wirkliche und alle Einrichtungen der Welt sind dann göttlichen Ursprungs und göttlichen Wesens, in allem Wirken und Geschehen pulsirt göttliches Leben, nichts kann sein und geschehen ohne ihn. Selbst die freien Handlungen der Geschöpfe können die göttliche Ordnung nicht stören, denn der ganze Spielraum ihrer Wirksamkeit, alle Eventualitäten ihres Wollens und alle Grenzen ihres Vollbringens sind von vorn herein in den göttlichen Schöpfungsplan einbegriffen und in ihrem ganzen Verlaufe vorgesehen. Es giebt keine räumliche und zeitliche Grenze, keinen Anfang und kein Ende des göttlichen Wirkens, denn Raum und Zeit sind, wie die Erkenntniß ihres wahren Wesens lehrt, nicht vorweltliche Mächte, welche das göttliche Leben einengen, sondern sie selbst sind Consequenzen dieses Lebens, welches das ganze Gebiet des Wirklichen erst hervorgebracht hat, aus dessen Entwickelung, gleichsam als ein Product zweiter Hand, die Anschauungen des Raumes und der Zeit in uns entstehen. Es sind keine fremde außerweltliche Mächte und Kräfte denkbar, welche den göttlichen Weltproceß stören oder durchkreuzen könnten, denn alles denkbare

Wirkliche ist ja eben göttlichen Ursprungs und in das göttliche Wesen eingeschlossen. Was auf Gott wirken kann, ist er selbst oder sein Werk. Außer ihm ist Nichts. Seine Macht und Weisheit ist Allmacht und Allweisheit, weil sie alles Wirkliche und Denkbare umfaßt und in sich trägt.

Auch der weitere abschließende Gedanke unserer metaphysischen Untersuchungen über die Natur des Realen und den Begriff der Realität, daß nämlich alle Wesen nur als Momente des göttlichen Fürsichseins wirklich sein können, erscheint jetzt nicht mehr befremdlich. Es ist daher ganz selbstverständlich: daß Gott in allen Wesen gegenwärtig ist. Er ist allgegenwärtig. Er lebt, webt und ist in Allen, alle weben, leben und sind in ihm. Es ist Nichts, was außerhalb des göttlichen Wesens und Gesichtskreises liegen könnte, denn Alles ist in ihm. Es ist Nichts, was ihm näher oder ferner wäre, denn Nahe und Fern sind Begriffe, welche nur in den Verhältnissen der endlichen Wesen zu einander verwirklicht werden können, welche nicht allgegenwärtig, sondern denen ihre bestimmten Orte durch die Gesammtheit ihrer Beziehungen zu allen übrigen Wesen in jedem Augenblicke vorgezeichnet sind.

Auch das intellectuelle Verständniß der Alliebe Gottes gewinnt jetzt einen greifbaren Boden. Obzwar wir über die Motive, welche Gott veranlaßt haben könnten, die Welt zu schaffen, nicht durch wissenschaftliche Erkenntniß unterrichtet werden können, sondern nur dem Antriebe unseres religiösen Gefühls folgen, indem wir die Liebe als einzig denkbares Motiv der Schöpfung voraussetzen, so wird uns doch soviel klar, daß diese Liebe, wenn wir uns in jener Voraussetzung nicht irren, nothwendig Alliebe sein muß, da alle Geschöpfe dem Willen Gottes ihre Entstehung und jeden weiteren Augenblick ihres Lebens verdanken.

Alle diese Vorstellungen über das Wesen Gottes erhalten zwar ihre Vollendung und ihre Weihe, ja ihren eigentlichen Inhalt und Werth erst im religiösen Gefühl, welches, als ein thatsächliches Moment unserer Naturanlage, sich nicht vollständig beschreiben und in Worte übersetzen, sondern nur erleben und nur dadurch mittheilen läßt, daß man auf das Erlebte hinweist, aber dieses Gefühl verlangt doch seinem Wesen nach einen bestimmten Kreis von Gedanken und Vorstellungen, in dem es sich befestigen und seine Stütze finden kann. Diese Befestigung und Stütze ist unentbehrlich, da sie allein

uns ein sicheres Mittel an die Hand giebt, die Richtung und Entwickelung des religiösen Gefühls zu leiten, und dasselbe, wenn auch in beschränktem Maße, willkürlich in uns zu reproduciren und dadurch dessen practische Verwendung für unser Leben zu sichern. Dasselbe wird dadurch unabhängiger von momentanen Stimmungen und über das Gebiet schwankender und unbestimmter Ahnung in die schärfer fixirte Sphäre des wissenschaftlichen Erkennens erhoben; es erlangt in seiner gedankenmäßigen Ausgestaltung selbst gleichsam einen sichtbaren Körper, der sich in das Ganze unserer Weltanschauung verständlich eingliedert und dadurch selbst wieder an innerer Festigkeit gewinnt. Es erhellt hieraus, daß die Läuterung und Klärung des Vorstellungskreises, in welchem sich das religiöse Gefühl befestigt hat, auch erweiternd, belebend und kräftigend auf dieses selbst, und damit auf das religiöse Leben überhaupt, zurückwirken muß, und daß der Erkenntnißwerth der vorerwähnten Aufklärungen über die Idee Gottes insofern nicht zu unterschätzen ist.

Mag man jedoch den Erkenntnißwerth dieser Aufklärungen wegen der alles menschliche Begriffsvermögen so weit übersteigenden Erhabenheit Gottes immerhin noch für gering achten, diese Aufklärungen haben jedenfalls insofern eine eminente practische Bedeutung, als sie auch die Vorstellung unseres Verhältnisses zu Gott mitbestimmen helfen, diese aber unser religiöses Gefühl ganz unmittelbar und direct beeinflußt.

Religiöses Gefühl im wahren Sinne des Wortes kann überhaupt nur dann in uns lebendig werden, wenn wir Gott als einen würdigen Gegenstand unseres Vertrauens, unserer Hingabe und Liebe betrachten, und uns zugleich vorstellen, daß irgend eine Abhängigkeit oder wenigstens die Möglichkeit einer Communication zwischen ihm und uns stattfinde. Wir können keinen bloßen Begriff lieben, keiner bloßen Abstraction, keiner unpersönlichen Substanz uns vertrauensvoll hingeben, oder Trost und Erquickung in der Vorstellung eines Wesens finden, das uns gänzlich unnahbar und in solcher Weise über uns erhaben ist, daß es sich um uns gar nicht bekümmert. Eben deßhalb ist der Glaube an einen persönlichen, guten und heiligen Gott, in dem wir leben, weben und sind, eben deßhalb ist die Auffassung der ganzen Welt als eines Reiches Gottes, der sittlichen Gesetze als göttlichen Willens, und unserer selbst als Kinder Gottes, die unabweisliche Vorbedingung alles religiösen Lebens, insoweit

solches diese Bezeichnung überhaupt verdienen soll. Dieser ganze, unser Verhältniß zu Gott bestimmende und unser religiöses Gefühl belebende Vorstellungskreis hat durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit eine überraschende Klärung erfahren. Es ist offenbar, daß Gott uns dadurch *näher gerückt* ist, daß wir uns jetzt eine annähernde *Vorstellung* von dem machen können, an dessen Wirklichkeit wir bisher nur glaubten, ohne sie recht zu begreifen, von der Allmacht, der Allweisheit, der Allgegenwart und der Alliebe Gottes. Wir können uns jetzt keinen innigeren Grund der Verbindung mit Gott denken, als die völlige Wesensgemeinschaft, welche uns die Einsicht erkennen lehrt, daß unsere Realität nur darin besteht, daß Gott in uns auf besondere Art für sich ist, das heißt, daß wir in Gott *für uns* sind, daß wir also unserem ganzen Wesen nach in Gott gegründet sind, *ohne in ihm aufzugehen*. Wir fühlen uns nun ganz und gar in der Hand Gottes, keine andere Macht kann unser Schicksal bestimmen oder ändern als nur Gott allein, und wir müssen ihm vertrauen, daß er unser Schicksal, insoweit es unserer Willkür und unserem Gesichtskreise entzogen ist, in einer Weise eingerichtet habe, welche unserer Naturanlage und den in und mit dieser gegebenen Voraussetzungen der Vernunft und des Gewissens entspricht. Solche Wesensgemeinschaft überzeugt uns auch nicht nur von der beständigen Gegenwart Gottes in uns, sondern auch von *unserer Gegenwart in Gott*. Der Communication zwischen Gott und uns ist daher keine ersichtliche Schranke gezogen, wir brauchen uns ihm nur im Gebet zu nähern, um ihn ganz zu finden, wenn wir ihn *recht* suchen, und Gott offenbart uns sein wahres Wesen in der Andacht, in der Beseligung und in dem Troste, welche uns das Gebet spendet. Ich kann diese Wirkungen hier nur andeuten und muß meinen Lesern überlassen, sich dieselben noch klarer zu vergegenwärtigen, da sie zu sehr in das Gebiet unmittelbarer persönlicher Lebenserfahrung eingreifen, deren Inhalt sich kaum anders als durch Umschreibungen und Bilder mittheilen läßt.

Fassen wir das Gesagte noch einmal zusammen, so ergiebt sich als Resultat unserer Betrachtungen, *daß die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit nicht nur eine Schranke beseitigte, welche die freie Entwickelung unserer religiösen Vorstellungen hemmte, sondern daß sie sogar durch*

Erschließung des wahren Sinnes und der positiven Bedeutung der räumlichen und zeitlichen Anschauungsformen den Inhalt jener Vorstellungen, insbesondere unserer Vorstellung Gottes und des Verhältnisses der endlichen Wesen zu diesem, in einer Weise aufklärte, welche eine directe Bereicherung des religiösen Lebens zur Folge hat.

AUG 1 1920

Gen.